

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. М. ГОРЬКОГО  
ИНСТИТУТ ПО ПЕРЕПОДГОТОВКЕ И ПОВЫШЕНИЮ КВАЛИФИКАЦИИ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК  
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ ГУМАНИТАРНОГО И  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА УРАЛЬСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН

# ПЕРВЫЕ ЛОЙФМАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

(Аксиология научного познания)

МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
(ЕКАТЕРИНБУРГ, 10 — 11 МАРТА 2005 Г.)

Вып. 1

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2006

ББК Ю251.1  
Л 723

Печатается по решению Межвузовского центра проблем непрерывного гуманитарного образования

Выпуск серии «Лойфмановские чтения» осуществляется при участии д-ра филос. наук *В. В. Кима* и канд. филос. наук *Л. П. Чуриной*. Редакционная коллегия выражает особую благодарность гуманитарно-политологическому центру «Стратегия» (президент *Г. Э. Бурбулис*) за содействие в издании серии.

Редакционная коллегия:

Л. М. Андрюхина, О. В. Коркунова, Т. С. Кузубова,  
Ю. И. Мирошников (ответственный редактор)

**Первые Лойфмановские чтения:** Аксиология научного  
Л 723 познания: Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 10–  
11 марта 2005 г.). — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та,  
2006. — Вып. 1. — 158 с.

ISBN 5-7525-1621-8

**ББК Ю251.1**



Лойфман  
Исаак Яковлевич  
(1927 — 2004)



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Иммануил Кант умер 12 февраля 1804 года. К 200-летию со дня смерти ученого кафедры философии Института философии и права УрО РАН приурочила проведение «круглого стола» «Философия Канта и современность», который состоялся 3 марта 2004 года. В нем наряду с членами кафедры и учеными УрО РАН приняли участие ведущие обществоведы г. Екатеринбурга.

Откликаясь на мою просьбу, с основным докладом «И. Кант — человек науки» выступил заслуженный деятель науки РФ, профессор, доктор философских наук Исаак Яковлевич Лойфман. Мне, да и многим другим уральским философам, была уже хорошо известна инициатива Исаака Яковлевича провести Всероссийскую научную конференцию «Аксиология научного познания», в программе которой ключевое место отводилось разделу, посвященному вкладу И. Канта в понимание сопряженности гносеологических и аксиологических измерений научного разума. Предполагалось, что работой конференции по этой проблематике российские философы смогут достойно почтить память великого кёнигсбергского мыслителя.

Поскольку конференция была запланирована на середину декабря 2004 года и в запасе имелось еще время для раздумий и дальнейшей подготовки, выступления на «круглом столе» носили предваряющий и иницирующий характер. Никто из участников «круглого стола» не представлял себе тогда всей его значимости, которая стала открываться уже по прошествии нескольких дней и которую еще предстоит осмыслить.

И. Я. Лойфман, как я теперь понимаю, так легко откликнулся на мое приглашение не случайно. Его понимание идейных основ философии Канта не стояло на месте и пуждалось в апробации. Об этом говорил, в частности, и тот факт, что Исаак Яковлевич предварительно заявлял название своего доклада как «Познавательные отношения и абсолютные ценности научного разума (читая Канта)», но на заседании кафедры тема выступления звучала как «И. Кант — человек науки». И прощаясь со мной после окончания «круглого стола», Исаак Яковлевич еще раз подчеркнул важность своей поправки и был доволен новым найденным поворотом темы. Действительно, для такого переименования доклада имелись веские основания. В пафосе выступления И. Я. Лойфмана явственно про-

звучала идея, что за тремя интенциями научного разума, о которых говорил Кант, — стремление к истине, стремление к благу и стремление к продуктивной критике как конечному выражению интеллектуальной свободы — стоит масштабная личность основоположника немецкой классической философии.

Можно даже утверждать большее. Те, кто слушал этот удивительный доклад, могут это подтвердить. Исаак Яковлевич начал свое выступление фразой Г. Гейне о том, что «изложить историю жизни Канта трудно, ибо нет у него ни жизни, ни истории». «Но, — продолжал Исаак Яковлевич, — существует история духовной жизни немецкого мыслителя, главными событиями которой являются мысли, идеи, философские труды». Здесь и во всех последующих словах Исаака Яковлевича, теперь мне это слышится вполне отчетливо, его позиция сознательно растворялась в теоретической и жизненной установках Канта. В дальнейших выступлениях на «круглом столе» звучали мотивы позиционирования исходным положениям философии Канта, Исаак Яковлевич же максимально сближал свою точку зрения с кантовской, выступал как бы от лица автора трех «Критик». В этом состояла особая, скрытая от большинства эмоциональность и всеми чувствуемая весомость речи Лойфмана, столь характерная для его устных выступлений перед академической аудиторией.

Подводя итог состоявшемуся обсуждению, Исаак Яковлевич, глубокий знаток и любитель афоризмов, сказал, что, хотя философская система Канта и принадлежит истории, но из прошлого «нужно брать огонь, а не пепел». Вот этот «огонь» учения Канта нам сегодня крайне необходим.

За многие годы Исаак Яковлевич впервые оказался на нашей кафедре, но ни на минуту не задержался после «круглого стола». Он, как потом оказалось, спешил на запланированную встречу с давней своей ученицей для обсуждения ее научной работы. Исаак Яковлевич в последние годы был особенно востребован многочисленными его последователями в науке, которых он в разное время увлек романтикой познания.

5 марта Исаак Яковлевич поздравил женщин своей родной кафедры — кафедры философии и культурологии ИППК при УрГУ — с наступающим праздником 8 Марта. Он читал стихи, шутил и смеялся, а дома около 16 часов его сердце вдруг остановилось навсегда. Земной мир покинул Человек Науки, но остались его мысли, идеи, философские труды, имеющие огромный правственный потенциал, призывающие нас — его учеников — продолжить слово и дело своего Учителя.

Спланированная Исааком Яковлевичем Всероссийская конференция состоялась 10—11 марта 2005 года. Она приобрела мемориальный характер и вошла в историю как «Первые Лойфмановские чтения».

Ниже вниманию читателя предлагаются последняя работа И. Я. Лойфмана «Познавательные отношения и абсолютные ценности научного разума (читая И. Канта)», которая легла в основу его доклада на «круглом столе» «Философия Канта и современность» на кафедре философии Института философии и права УрО РАН, а также материалы конференции «Первые Лойфмановские чтения: Аксиология научного познания», вобравшие в себя отсвет творческого замысла ее Организатора, редакторские пожелания и замечания которого были учтены всеми авторами настоящего издания.

*Ю. И. Мирошников,*  
д-р филос. наук, зав. кафедрой философии  
Института философии и права УрО РАН

И. Я. Лойфман

## ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И АБСОЛЮТНЫЕ ЦЕННОСТИ НАУЧНОГО РАЗУМА (ЧИТАЯ И. КАНТА)

Развивая в контексте диалектико-материалистической философии фундаментальную идею И. Канта об активной роли субъекта в познании, можно утверждать, что научный разум как познавательная способность человека и выражение его познавательных потребностей раскрывается во взаимодействии субъекта и объекта. Познание объекта как такового, «самого по себе» и его оценка, определение значимости объекта для субъекта, друг друга обуславливают и вне этого взаимного отношения просто не существуют. В сущности, познавательные отношения научного разума являются ценностно-познавательными, а его ценностные отношения являются познавательно-ценностными. В реальном процессе познания оба типа отношений нераздельны, представляют собой единство противоположностей, через диалектику которых «вся человеческая практика должна войти в полное «определение» предмета и как критерий истины, и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку»<sup>1</sup>.

Сопряженность гносеологических и аксиологических измерений научного разума представлена в ценностных регулятивах на-

учного познания и в ценностных характеристиках научного знания<sup>2</sup>. Ценностная нейтральность научного знания, независимость теоретического разума от разума практического, когний от интенций, объяснения от понимания — не более чем абстракция познающего субъекта, упускающего экзистенциальный характер человеческого познания. Заметим в этой связи, что И. Кант утверждал единство теоретического разума с практическим, а также считал, что «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»<sup>3</sup>. На этой позиции стоит и современная герменевтика. Согласно П. Рикеру, понимание, образующее смысл интерпретации, предваряет, сопутствует и завершает объяснительные процедуры; «понимание без объяснения слепо, а объяснение без понимания пусто»<sup>4</sup>. В общем плане познавательные отношения научного разума сопряжены с его исходными ценностями, о которых речь пойдет далее.

В отношении к объекту (исходное познавательное отношение) научный разум выступает как предметно-концептуальное осознание бытия, идеальное объективно-истинное отображение объекта субъектом в научных понятиях и теориях, в научной картине мира. Интенцией научного разума в данном отношении является движение к истине как процесс перехода от неполного знания к более полному, который никогда не может прекратиться, ибо мир неисчерпаем. Идеалом, абсолютной (безусловной) целью субъекта науки, детерминирующей его деятельность, является достижение всеобъемлющего, то есть абсолютного, знания о природе, обществе и человеке. Абсолютное знание о мире дано науке актуально и потенциально, в целом же научное познание есть бесконечное историческое движение к абсолютной истине через истины относительные. Абсолютная истина — это культурно-исторический идеал субъекта науки, исходная объективная ценность научного разума.

В отношении к практике (центральное познавательное отношение) научный разум выступает как оперативно-технологическое осознание бытия, идеальное рациональное преобразование субъектом объекта, научное обоснование практики, ее предвидение и обобщение. В марксистском понимании внутренне неограниченная человеческая способность познания не есть последняя основа бесконечного прогресса познания. Сама эта способность производна от способности человека к потенциально безграничному преобразованию окружающего материального мира, так что абсолютность познания обусловлена абсолютностью практики. Интенцией научного разума в отношении к практике является ориентация на благо человека и человечества, развитие человечества посредством



развития науки (В. И. Вернадский). Смыслом, абсолютной (безусловной) целью деятельности субъекта науки является удовлетворение фундаментальных потребностей человека и создание более совершенного природно-социального мира. Всеобщее благо — это культурно-исторический идеал субъекта науки, исходная интересующая ценность научного разума.

В отношении к субъекту (завершающее познавательное отношение) научный разум выступает как оценочно-экзистенциальное осознание бытия, идеальная гуманистическая оценка субъектом его отношения к объекту и к собственной деятельности, как средство и момент очеловечивания действительности, самореализации и самоизменения субъекта. Человек познает действительность, чтобы преобразовать ее, подняться над ней, обрести свободу. Можно сказать, что объективно-истинное знание несет в себе прогрессивное содержание, ибо оно в конечном счете служит объективному ходу истории, расширяет свободу исторического действия людей, их господство над природой и над самими собой. В известном смысле и отношении знание есть бытие свободы, а свобода, согласно И. Фихте, есть абсолютная субъективность. Кантовское понятие свободы как способности ставить любые цели вообще предполагает подчинение свободы закону долженствования, причем моральный закон есть императив, который повелевает категорически. Интенцией научного разума в этом плане является свобода творчества. Она предполагает ответственность и неотделима от продуктивной критики существующего, которая и ведет к научным открытиям. Интеллектуальная свобода — это культурно-исторический идеал субъекта науки, исходная субъективная ценность научного разума.

Как и познавательные отношения научного разума, его исходные абсолютные ценности системно связаны деятельностью субъекта. Будучи культурно-историческими идеалами научной деятельности, абсолютная истина, всеобщее благо и интеллектуальная свобода призваны служить образом образов, целью целей и мотивом мотивов человеческой деятельности. Они обуславливают друг друга, детерминируя деятельность субъекта науки объективно-интерсубъективно-субъективно: истина измеряется благом, а благо реализуется благодаря истине; истина освобождает, а свобода ведет к истине. Эта системная детерминация имеет трансисторический характер, приобретая конкретно-историческую форму в традиционном, индустриальном и информационном обществах. В современной науке восхождение к абсолютной истине, воплощенной в научной картине мира, направлено на постижение статистической гармонии мира, коэволюции человека и природы; осуществление все-

общего блага, адекватно выражающего интересы всех, выступает как сохранение жизни на земном шаре. Интеллектуальная свобода ученого должна быть гуманистически ответственным свободомыслием, решительно исключающим всякую лженауку. У входа в науку, как и у входа в ад, писал К. Маркс, должно быть выставлено требование: «Здесь нужно, чтоб душа была тверда; здесь страх не должен подавать совета»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 42. С. 290.

<sup>2</sup> См.: Кузнецов Б. Г. Ценность познания. М., 1975; Наука и ценности. Новосибирск, 1987; Лойфман И. Я. Отражение как высший принцип марксистско-ленинской гносеологии. Свердловск, 1987; Микешина Л. А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990.

<sup>3</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 155.

<sup>4</sup> Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 187.

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 9.

С. З. Гончаров  
г. Екатеринбург

## ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ УЧЕНИЯ КАНТА О МЫШЛЕНИИ

И. Канта, отмечает П. Гайденок, критикуют материалисты и идеалисты, рационалисты и интуитивисты: то «апология», то «синдром ненависти»<sup>1</sup>. Многие ждут от Канта решения их собственных научных проблем. Но автор «Критики чистого разума» ясно определил в этой работе, какие проблемы он лично решал. Он неоднократно отмечал, что рассматривает «субъективные источники, составляющие априорную основу возможности опыта с точки зрения их трансцендентальности, а не эмпирического характера»<sup>2</sup>, т. е. в аспекте всеобщего и необходимого. К таким источникам он относил *«чувство, воображение и апперцепцию»*<sup>3</sup>. В решении этих проблем Кант предложил *радикально новое* понимание мышления и его форм: с позиций *свободной самостоятельности «я»*, свободы воли субъекта; в аспекте единства *чувственно-конкретной и абстрактно-однородной* сторон деятельности; в связи с *самосознанием* субъекта, а не как действия технического порядка; определение форм мышления из единой основы — *схем однородного времени*, которые выражают *последовательность действий в идеальном производстве предмета*.

Парадигма конкретной и абстрактной сторон деятельности была применена К. Марксом в «Капитале» и вошла в теоретический

арсенал современной психологии. Идеи Канта о проективно — модельной природе мышления получили паучное развитие в генетической психологии Ж. Пиаже, в отечественной психологии (П. Я. Гальперин, А. Н. Леонтьев, Д. Б. Эльконин и др.) и философии (Г. С. Батищев, Э. В. Ильенков, К. Н. Любутин, М. К. Мамардашвили, Л. К. Науменко, Д. В. Пивоваров и др.). Наиболее основательно суждение К. Н. Любутина: «Марксова философия практически завершила коперниканский кантовский переворот»<sup>4</sup>. Строгое мышление естествоиспытателя, обретенное в «докритический период», Кант распространил на понимание субъективности человека, его мышления. Задача статьи — продолжить размышления о креативности идей «Критики чистого разума».

*И. Кант о мышлении и о его категориях.* Объяснения возникновения категорий с позиций сенсуалистического эмпиризма (категории отражают связи, данные в опыте) и рационализма (категории — врожденные схемы мысли), Кант объявляет несостоятельными. Явления «не доказывают, что следствие вытекает с *необходимостью*»<sup>5</sup>. Может быть, кто-нибудь предложит иной путь, скажет, что категории есть «субъективные, врожденные нам ... задатки мышления». В таком случае, продолжает Кант, я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте, а должен был бы сказать: я так устроен, что могу мыслить представление не иначе как связанным так-то. Это и есть то, что наиболее желательно скептику. В таком случае объективная значимость суждений была бы лишь видимостью и ни с кем нельзя было бы спорить о том, что «зависит от той или другой организации субъекта»<sup>6</sup>. *Эмпиризм* не объясняет *всеобщего и необходимого* характера форм мышления, а *рационализм* ведет к отрицанию *объективности* содержания суждений. Налицо антиномия: категории не заданы ни объектом, ни субъектом. Кант предлагает третий путь: категории понимаются им как *становящиеся в деятельности* и в этом смысле как «созданные нами самими»<sup>7</sup>.

Существует два ствола человеческого познания — чувственность и рассудок. Чувственность есть непосредственная запечатлеваемость, способность получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас; определяемое извне начало<sup>8</sup>; природная материя. Рассудок есть «*спонтанность* познания», способность самостоятельно производить представления в актах самоопределения<sup>9</sup>. Понятия основаны на «спонтанности мышления»<sup>10</sup>. Посредством чувственности предметы нам даются в виде осознанных восприятий — созерцаний. Рассудком же предметы мыслятся в форме понятий. Мыслить — значит устанавливать связь между

созерцаниями. Многообразное содержание может быть дано только в «чувственном созерцании». Но «связь... многообразного, — никогда не может быть воспринята нами через чувства ...а может быть создана только самим субъектом, ибо она есть акт его самостоятельности»<sup>11</sup>.

Связь есть синтез элементов многообразного в осмысленное целое. Синтез — это самопроизвольный акт продуктивного воображения. Связь включает в себе кроме многообразного и его синтеза еще «единство многообразного»<sup>12</sup>. Единство синтезу дает не воображение, а рассудок. Такое единство сообщает синтезу объективную значимость — всеобщность и необходимость. Формы единства представлены в категориях. Категории суть всеобщие и необходимые действия рассудка на воображение.

Решение вопроса о зарождении категорий заключается в анализе *трансцендентальной апперцепции*, основополагающего понятия всей «Критики чистого разума». Апперцепция — сверхчувственная сфера чистого самосознания, чистое «я мыслю»; она — *единое гомогенное свободное* начало, в которой *чувственная* ткань вещи превращается, как в плавильном тигле, в чисто *мыслительную* ткань в виде *отношений, форм*, и предметы предстают в сфере апперцепции как кристаллы *однородного* начала. Что это за начало? Каков реальный субстрат апперцепции?

Кант признавался, что разработка понятия трансцендентальной апперцепции стоила ему наибольших теоретических усилий, и считал это понятие основным. «Синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того эта способность и есть сам рассудок»<sup>13</sup>. Гегель полагал, что это понятие является непреходящим для философии. Значение апперцепции явно не оценено в должной мере в философии и психологии. Ю. М. Бородай полагает, что единство синтезу может сообщать само продуктивное воображение<sup>14</sup>.

Реконструируем логику Канта. Мыслить — значит устанавливать связи. Связывать — значит синтезировать. Синтез есть акт *продуктивного воображения*. Единство синтезу дает *рассудок* через категории. Категория есть «единство действия... как такое». Такое единство может порождаться только *однородной* деятельностью (активностью). Но рассудок — та же апперцепция, модифицированная как система категорий. Логично сделать вывод: *субстратом апперцепции является свободная однородная самоустремленная деятельность, т. е. самодеятельность*. Почему субстрат представлен такой деятельностью? Чувственно-копк-

ретьная деятельность замкнута на предмет и продуцирует сознание конкретного предмета, например, «это — дерево». В предложении «я вижу дерево» отмечается и предмет сознания, и самосознание («я»). В восприятии чувственного многообразия (облаков, музыки, запахов; в радости и в страдании) «я» сохраняет свое *единство и себестождественность*. Оно проходит через эту чувственную материю, как нож сквозь масло. *Чистая себестождественность самосознания, как и «чистое время», может порождаться только чистой, однородной деятельностью*. Такая деятельность однородна потому, что она направлена на саму себя (самонаправленная), а не на другое (внешний предмет, созерцания и т. д.), которое специфицировало бы ее. Будучи самонаправленной, такая деятельность является *свободной*.

Как возможно чистое самосознание («я»)? В стихии самонаправленной деятельности субъект в актах самовоздействия противопоставляет себя самому себе: функционально различается на акт (действие) и на продукт действия. В акте саморазличения субъект одновременно пребывает на противоположных полюсах (акт-продукт и акт-процесс), не теряет себя в порожденном (в другом), *не отчуждается* от себя и признает себя в порожденном, называет весь состав своей субъективности «моим собственным». Самосознание есть слияние акта и продукта, «акт-продукт» (И. Г. Фихте). Принцип чувственного сознания — направленность на другое, принцип самосознания — направленность на себя («для-себя-бытие»). Так как речь идет о *самосознании вообще*, то пока важно лишь *самовоздействие вообще, а не особенные формы самовоздействия, порождающие и особенные модификации самосознания (рассудок) — категории*. Кант вначале фиксирует *всеобщее* начало, *единую субстанцию чистого самосознания* — свободную однородную самодеятельность, и лишь затем переходит к *особенным* схемам такой деятельности, категориям; т. е. движется от *всеобщего к особенному, от абстрактного к конкретному*.

Все категории Кант определяет через схемы однородного времени, производного от однородной деятельности. Откуда берется такая деятельность? Мыслить — значит устанавливать связи. Воображение сразу, наперед моделирует, предвосхищает их возможный аналог, который затем уточняется в опыте. Из какого *материала* строится аналог предметных связей, отношений? Связи, отношения составляют *внутреннюю форму* предмета. При конструировании *аналога* предметной формы ощущения есть деформирующий фактор; поэтому они опускается, и на первый план выступает не сенсорный, а моторный компонент — действия. *Однородная*

деятельность — это адекватный материал для мысленного конструирования аналога реальных связей. Процессы моделирования формы предмета отделяют моторный компонент от сенсорного и порождают в психике область однородной деятельности по конструированию связей. С развитием интеллекта психика поляризуется на перцепцию и апперцепцию, на чувственность и рассудок, на чувственно-конкретную и абстрактно-однородную сферы. Иными словами, единство материи и формы, заключенное в предмете, представлено на стороне субъекта как единство чувственно-конкретной и абстрактной сторон деятельности и выступает в сознании как единство чувственности и рассудка.

Чувственность и рассудок объединены продуктивным воображением. Аналог предметной формы строится воображением из однородной деятельности как *схема действия*. Такая схема есть способ духовного производства предмета<sup>15</sup>, принцип конструирования предмета со стороны формы. Поэтому общность схемы не индуктивная (сенсуализм, эмпиризм), а *конструктивно-порождающая*. Схема, отмечает Ю. М. Бородай, целеопределенна; она содержит «для чего» и «как» предмет делается. Лишь зная «для чего» и «как», субъект способен воспроизвести и «что», предмет<sup>16</sup>. Схема конструируется свободно, самопроизвольно, так как однородная деятельность в отличие от чувственно-конкретной не замкнута на предмет и свободна от его непосредственной детерминации. Однако по содержанию схема не есть голый произвол: она включает действия, в которых развернуты *отношения*, составляющие возможный аналог реальных связей. Такие отношения обусловлены составом созерцаний, который дал субъекту принудительно воздействием предмета на чувственность. Схема *включает только отношения* через действия. Отношения как таковые, заметил К. Маркс, выразимы «только в идеях»<sup>17</sup>. Чтобы мыслить только отношения, надо абстрагироваться от их конкретных носителей. Тогда отношения предстанут в безобразном виде. Схема воображения — не образ, а матрица для необходимых действий, воспроизводящих отношения; проект не единичного, а типизированного предмета-рода. Схема типизирует предмет путем типизации действий по его производству; она есть единство предметного и операционального: отношений, представляющих возможную реальную связь, и типизированных действий, по разворачиванию отношений.

Воображение организует состав восприятий посредством *схемы общего* предмета, который представляет данный род предметов

(человек, дом и др.). Поэтому схемы отягощены эмпирическим компонентом. *Логические категории зарождаются в процессе типизации микросхем продуктивного воображения, т. е. мысленных действий, уже подвергшихся типизации.* Категории возникают как *всеобщие схемы по построению особенных микросхем воображения.* В плане общности логическая категория относится к микросхеме воображения так же, как *общий вид математического уравнения относится к своему частному случаю.* Категории и есть, по Канту, чисто рассудочная связь, «единство действия, сознаваемое рассудком как таковое»<sup>18</sup>.

В чем состоит всеобщность и необходимость логических категорий?

Категории, согласно Канту, есть *модификации чистого самосознания, поэтому они сопровождают, как и чистое самосознание, все представления и созерцания;* т. е. они есть не действия технического порядка, которые можно варьировать, а *формы логического самосознания, всеобщие схемы его работы, определяющие, как законы, мыслительный процесс.* Например, категория субстанции означает «постоянство реального во времени». Такое постоянство, например, вещи при изменении ее свойств, сохранение энергии, массы, субъект понимает при условии, если он осознает себя *себетождественным* в смене чувственных восприятий и состояний; т. е. когда у него сформировалась апперцепция, и его «я» не размывается давлением чувственных данных. Поэтому категории, часто отмечает Кант, есть предельные основы и условия осмысленного опыта, особая оптика, чтобы видеть даль. Категории задают горизонт рационального понимания, предельные смысловые поля, в границах которых возникают схемы продуктивного воображения.

Рассудок и созерцание, абстрактная и конкретная деятельность, есть крайние полюсы мыслительного процесса, соединенные воображением. Воображение есть та же абстрактная деятельность, но обращенная на переработку созерцаний в понятия согласно категориям. В этом важном пункте сошлемся на Канта: «воображение есть способность а priori определять чувственность, и его синтез созерцаний *сообразно категориям...* есть действие рассудка на чувственность и первое применение его... к предметам возможного для нас созерцания»<sup>19</sup>. Категории модифицируются схемами и через них организуют созерцание в осмысленное целое. Поэтому созерцания без категорий слепы, но и рассудок без созерцаний пуст. Воображение, не корректируемое категориями, вырождается в иллюзорную игру образами вне их внутренней связи.

В созерцании предмет дан в единичном виде (Е), в рассудке — во всеобщей форме (В), воображение же соединяет несоединимое: таинственным путем оно синтезирует единичное и всеобщее в особенную схему (О), что можно представить схематично: *созерцание (Е) > воображение (Е + В) > рассудок (В)*. Воображение соединяет противоположности и выступает *креативным центральным перерабатывающим функциональным органом* мышления. Благодаря воображению субъект схватывает тождественное в различном, необходимое в случайном, единое в многообразном. Если созерцания есть «заготовительный цех» с первичным материалом, то воображение — это «сборочный цех». Атрофия продуктивного воображения парализует способность субъекта соединять противоположности, подводить частный случай под общее правило или же порождать новое правило для синтеза нового материала созерцаний. Следствием чего является, по Канту, глупость, потеря способности суждения, синтеза эмпирического содержания общеобязательным и общепонятным способом. Такая атрофия выражается в *репродуктивном* способе деятельности: субъект привыкает жить согласно навязанным извне правилам и нормам и тиражирует общие штампы. Дело в том, что в понятиях вещи предстают как совершенство формы, как «*микроидеалы*», свободные от *телесных деформаций*. Реальные же вещи и обстоятельства всегда *отягощены материей* с известными изъянами. Возникает несоответствие между понятием-эталоном и чувственно-предметной вещью. В понятиях человек решает проблему в *чистом* виде. Действительность же содержит в себе синтез *материи и формы*, и всегда возникает расхождение между рациональным построением и опытом. Необходимо поэтому вводить «*поправочный коэффициент*» (как это делают физики в уравнениях), учитывающий материально-эмпирическое содержание; т. е. *варьировать общее* решение вопроса применительно к *частным и единичным* меняющимся обстоятельствам. Такую импровизацию как раз и осуществляет воображение, умеющее соединять всеобщее с особенным и единичным. В противном случае применение понятий к различным ситуациям без учета отклонений ситуаций от «нормы» будет деструктивным, вопреки объективной логике того целого, в составе которого действует субъект. Такие случаи породили выражения «ученый дурак», «профессиональный кретицизм», «догматизм» и т. п. Более того, несоответствие между идеальным и реальным может травмировать тонкие натуры и даже побуждать их к *мироотвержению*. Таинственность воображения заключается в том, что оно, с одной стороны, есть *бессознательная* сила души, а, с другой



стороны, порождает *осмысленный и культурный* продукт. В воображении зарождаются *жизнеспособные модели будущих продуктов, своего рода идеальные семена*, из которых произрастает все многообразие реальной культуры.

Если категории есть формы чистого самосознания, то и последовательность в изложении категорий определяется *стадиями развития логического сознания*. Этот вывод сделают Фихте и Гегель. Гегель сначала дает в «Феноменологии духа» *формации сознания* (сознание, самосознание, разум), а затем эти же *формации ставит в определенную последовательность как логические категории* (учение о бытии, учение о сущности, учение о понятии). Тем самым *последовательность* логических категорий получает обоснование. Такая последовательность взята у Канта. Кант делит все категории на четыре группы. Категории качества и количества он связывает с *чувственным созерцанием*, категории отношения и категории модальности — с межпредметными отношениями. В «Науке логики» Гегеля учение о бытии включает всеобщие схемы работы чувственного сознания (качество, количество, мера), учение о сущности — категории рассудка, к которым Гегель отнес категории отношения и модальности, а также рефлексивные понятия, раскрытые Кантом (тождество и различие, согласие и противоречие, внутреннее и внешнее, материя и форма); в учении о понятии Гегель раскрывает всеобщие схемы работы разумного мышления, которые составляют истину всех категорий (всеобщее — особенное — единичное). Оказывается, что все категории есть различные модификации В — О — Е, и весь диалектический метод мышления заключается в умелом синтезе этой структуры. Этот метод Гегель изложил в учении о понятии.

Кант исходил из наличного бытия категорий — из суждений. Из суждений он вычленил категории и свел их к их единой субстанции, однородной самодеятельности (apperцепции), из которой определил каждую категорию. Все понятия науки есть сгустки однородной деятельности субъекта. Тем самым Кант утвердил в науке радикально новый, *субстанциальный метод. Такой метод и стоил Канту наибольших теоретических усилий*. В «Капитале» К. Маркс реализует такой же метод. Товар — «клеточка» буржуазного богатства. Многообразие товаров Маркс тоже сводит к их единой субстанции — труду, взятому в исторически конкретной, капиталистической форме; из этой субстанции он развивает все последующие конкретные определения. Труд раскрыт как единство конкретной и абстрактной сторон деятельности, а товары пред-

стают в аспекте стоимости как «сгустки», «отвердения», «кристаллизации» абстрактного труда.

Настойчивость Канта в проведении положений о необходимости единства чувственности и рассудка, о конструирующей и предвосхищающей сторонах мышления объяснима его желанием предостеречь познающую мысль от слепого эмпиризма и метафизических химер рассудка, потерявшего связь с чувственным восприятием. Поэтому Кант высоко ценил Ф. Бэкона и Галилея за разработку метода эксперимента, за рациональную обработку опытных данных. Упомянутые положения Канта о мышлении разделял А. Эйнштейн. «Чувственные восприятия нам даются, по теории, призванная их интерпретировать, создается человеком». Оценивая идеи Канта, он писал: «То действительно ценное, что наряду с совершенно очевидными ныне ошибками содержится в его учении, стало мне понятно лишь очень поздно. Сущность идей Канта можно было бы сформулировать так: понять то, что происходит вне нас, можно с помощью построения понятий, значимость которых целиком основана на их подтверждении. Такое построение понятий... точно соответствует «действительности», и любой дальнейший вопрос о «природе действительности» является бессмысленным»<sup>20</sup>.

Производность категорий от схем времени. Чувственность и рассудок разнородны; чувственность — природная материя, область многообразного, рассудок — спонтанная самодеятельность, царство однородного и единого. Должно быть, размышляет Кант, «нечто третье, однородное» и с категориями, и с чувственными явлениями. Таинственный посредник должен быть «чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического), «интеллектуальным» и в то же время — «чувственным»! Условия кажутся невыполнимыми. Кант — любитель острых антиномий. «Именно такова трансцендентальная схема»<sup>21</sup>. Каков ее реальный субстрат? Им является *чистое время*. Но время есть всегда длительность чего-либо. А длительность чего-либо дана как *последовательность*. Кант пишет: «Трансцендентальное временное определение однородно с категорией (которая составляет единство этого определения)». С другой стороны, оно «однородно с явлением, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории»<sup>22</sup>. Какую же последовательность содержит «временное определение», «схема»? Схема есть *времен-*

*ная последовательность действий по производству идеального предмета — понятия.* Понять (по-ять) — значит построить активностью «я» предмет. Последовательность же действий присуща и *внутреннему, и внешнему* опыту. Понятие есть такая последовательность в виде «правила» построения класса предметов<sup>23</sup>, проект, задающий горизонт восприятия его возможных *реальных эквивалентов* и служащий мерой оценки; своего рода «микроидеал» для того или иного рода вещей, определяющий «разрешающую способность» интеллектуальной оптики созерцания реальности. Ведь понятие есть чистая форма *без материи*, она свободна от телесных деформаций, *совершенна, превосходна в своем роде*. Ведь «временное определение» *трансцендентально* потому, что оно есть последовательность *однородной* деятельности.

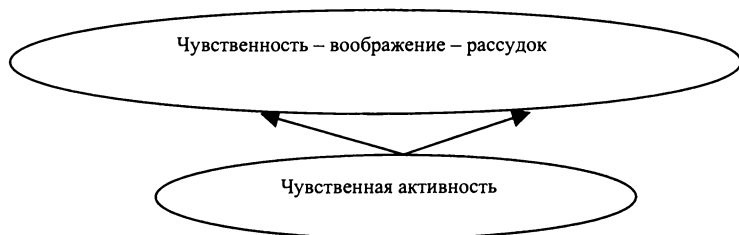
«Схема» Канта гениальна тем, что она представляет в сознании *производство реального предмета в актах труда*. Синтез руки, реальное соединение частей в целое, был первичен в антропогенезе. Он тоже творился как *временная последовательность* внешних действий, непроизвольно преобразуясь в последовательность символических действий воображения. Ситуация по Евангелию: «что свяжете на земле, будет связано на небе»<sup>24</sup>, на «небе» воображения. Синтез продуктивного воображения априорен потому, что оно *производит* идеальный предмет. Быть *априорным* — значит *быть произведенным* в стихии однородной самодеятельности. Схема производства, сотворения укоренена в мышлении. Ведь и Господь *сотворил* мир. «Мышление для божественного ума, — утверждал Н. Кузанский, — оказывается творчеством вещей»<sup>25</sup>. Познать предмет — значит, замечает Ж. Пиаже, «преобразовать его и уловить в этих преобразованиях механизм его производства»<sup>26</sup>. Каждая несотворенная вещь, отмечает В. С. Библер, «воспроизводится в понятии как сотворенная»<sup>27</sup>. Человек, делает вывод Ю. М. Бородай, осознает весь мир «как *целесообразно устроенный мир*»<sup>28</sup>. Взгляд на мироздание как на созданное богами, демиургом или монотеистическим божеством очень древний. В нем содержится *аналогия творения людьми предметной среды и взаимных отношений*. Принцип производства, порождения, сотворения *абсолютен* в человеческой жизни. Перенесение его на реальность, не сотворенную человеком, позволяет экстраполировать и конкретные схемы, связанные с процессом порождения, сотворения и тем самым в первом приближении понять реальность путем внесения в нее «единства необходимого» (Кант) и поставить вопросы не только «что», «как», «почему», но и «зачем». Когда экологи рассуждают о «саморегуляции» биоценозов, то они переносят схему саморегуляции из

социального опыта. То же в синергетике относительно «самоорганизации» диссипативных структур. Чем более развиты *технологии производства*, тем более *различающим* становится и мышление, перенося *схемы технологий* на осознаваемый предмет. «Познать предмет, — пишет Ю. М. Бородай, — значит вскрыть реальный механизм его образования; значит узнать *как, почему и из чего* он «делается», т. е. раскрыть реальный путь и способ его естественного «производства», а в идеале — и искусственного «воспроизводства» в условиях эксперимента»<sup>29</sup>. Только природа «производит», как принято полагать, бессознательно, а мы производим сознательно. Наше мышление «социоморфно». Схемы реального производства вещей и социальных отношений суть схемы мышления. Мышление, писал Кант, ищет в предмете «необходимое единство», т. е. устойчивые связи. На таких связях мы базируем всю нашу жизнь — строим дома, заводы, ракеты, предвидим, прогнозируем, планируем; сами из них конструируем экономические и иные формы; для надежности и безопасности. Поэтому сомнения агностиков и скептиков в возможностях мышления постигать объективное содержание представляются весьма праздными и надуманными. Сомнения эти возникают из практической оторванности рефлектирующего скептика от реального общественного процесса и от непонимания того, что мышление есть технологически необходимая функция, призванная направлять и регулировать все звенья общественного жизненного процесса, будь то труд, социальные институты и т. д.

В учении о мышлении Кант учитывает деятельность лишь «абстрактно-духовную». Противоречие между объектом и субъектом он перенес в сознание в виде противоречия между чувственностью и рассудком. Сферой разрешения противоречия является продуктивное воображение, согласующее чувственные созерцания с категориями. В тени анализа остались *предметно-чувственная* деятельность и ее *общественный* характер. Поэтому объективно-предметный компонент категорий и их культурно-историческая определенность не получили раскрытия. Между тем субъект конструирует структуры не только из мысленных отношений, но и из реальных связей — природных и социальных; творит практический синтез, порождая микросхемы мышления (способы порождения), на почве которых формируются категории. Предметный компонент мыслительных схем дан всегда в *социально-технологическом обрамлении* (резать, отражать, рубить и пр.) Например, Гарвей уподобил деятельность сердца функции насоса и пришел к идее непрерывной циркуляции крови. Функция насоса выступила фор-

мой синтеза чувственных данных. Для содержательного мышления важна *предметно-орудийная* определенность операций. Генерализация микросхем до категориального уровня осуществляется под давлением общественных отношений. *Именно общие, т. е. общественные отношения, принуждают мышление работать по всеобщим схемам.* В итоге «кузницей» схем мышления являются общественное производство людьми собственной жизни, модифицирующее чувственное созерцание, воображение и рассудок.

Апперцепция — предпосылка логического мышления. Чувственность и рассудок, вырастают из единого «корня». Таковым, вероятно, является *сенсомоторика, т. е. чувственная активность*, включающая противоположности — *сенсорное и моторное, чувственное и деятельное.* Эти два параметра *нераздельны, но и неслиянны.* Ощущение невозможно без движения чувственного органа, а моторное побуждается сенсорным. Чувственная активность в процессе социализации дифференцируется на перцепцию и апперцепцию, на человеческую чувственность и рассудок. Однако нераздельность чувственной активности дает о себе знать: чувственность и рассудок соединены воображением и не существуют как две параллельные прямые. Это можно представить схематично:



Апперцепция есть необходимая предпосылка последующих конкретных и *наиболее значимых* высших психических функций и социально значимых качеств человека. Сущностная связь апперцепции и мышления состоит в следующем.

- Апперцепция как *однородная деятельность адекватна для мысленного воспроизводства формы предмета.* Мышление воссоздает не чувственные качества, а *систему отношений, структуру.* Понятие потому безобразно (норма, долг, государство), что оно содержит только отношения в чистом виде без их носителей. Понятия суть формы без материи.

- Апперцепция («я») обладает *себетождественностью* в смене различных чувственных состояний субъекта. *Себетождественность «я» есть необходимое условие для синтеза, для понимания*

ния принципов сохранения (количества вообще, количества движения, энергии, массы и др.), устойчивого в изменчивом, законов в явлениях, тождественного в различном, необходимого в случайном, единого в многообразном, всеобщего в особенном. Как показывают эксперименты Ж. Пиаже, дети затрудняются понимать сохранение одного и того же количества в его разных чувственных выражениях: *один и тот же* объем воды, помещенный на глазах у детей в пробирки разного диаметра, воспринимается ими как *разные* величины.

В чувственном восприятии реальность отражается как множество единичностей без их *единства*, в аспекте качества, изменчивости и т. д.; рассудок воспроизводит ту же реальность в аспекте устойчивого, тождественного, необходимого, всеобщего, единого и т. д. Мир вне нас, подчеркивал И. Дитген, мы воспринимаем в двоякой форме: «в конкретной, разнообразной, чувственной, и в абстрактной, духовной, единообразной»<sup>30</sup>. Себетождественность «я» позволяет субъекту мыслить по аналогии субстанцию, сущность и т. д. Парменид исходил из чистого бытия. Платон определяет время как подвижный образ вечности. Если у человека не было бы апперцепции, по аналогии с которой он мыслит субстанцию, вечность, чистое бытие, то образование таких понятий было бы невозможно в принципе. Ибо у него не было бы никаких аналогий. Невидимую реальность мы познаем с помощью аналогий *внутреннего опыта*.

- Апперцепция сверхчувственна, лишена определений чувственности, в частности времени. Она — сверхвременная инстанция, а потому и себетождественна в смене состояний. Себетождественность «я» позволяет понимать *вечность*, выходить за рамки времени вообще, мысленно путешествовать в прошлом или забегать в будущее.

- Апперцепция как *свободная самодеятельность* в чистом виде позволяет мышлению не сращиваться со своими построениями, разного рода «конструкциями», выходить за их рамки, рефлексировать, моделировать новые варианты возможных вещей и ситуаций, новые программы действия, общения и мышления и оставаться мышлению *вовне своих построений*, витать над ними; т. е. быть *универсальным*, выходить за рамки всяких программ, быть *самопрограммируемым*, производить модели по меркам любых вещей.

- Свобода, самопроизвольная самодеятельность апперцепции есть необходимая предпосылка генетически исходного основания субъектности личности — *самоопределения*. Самоопределение есть в свою очередь необходимое основание субъектных качеств — са-

моуправления, самоорганизации, самовоспитания, творчества и др. «само».

• *Однородность* апперцепции позволяет объяснить такое загадочное обстоятельство, как способность человеческой психики синтезировать *разные модальности, чувственно различные качества* (тактильные, обонятельные, зрительные, слуховые и др.) в целое. Например, вишня — сладкая, мягкая, пахучая и др. Без апперцепции такой синтез был бы *невозможен* потому, что само синтезирующее начало, если бы оно было *определенного чувственного качества*, не смогло бы соединить, например, цвета и звуки. После Платона Ф. Энгельс обратил внимание на эту загадочную способность «я» синтезировать в единое целое «различные в качественном отношении впечатления»: «всегда одно и то же «я» вбирает в себя все эти различные чувственные впечатления, перерабатывает их и таким образом объединяет в одно целое»<sup>31</sup>. Вероятно, под влиянием Канта К. Маркс в первом издании «Капитала» пишет о «спонтанной», «самопроизвольной деятельности мозга», которая перерабатывает чувственно многообразный материал восприятий в «чисто мыслительную ткань». Разумеется, апперцепция не совпадает с мышлением, но она служит его необходимой предпосылкой.

Идея Канта об апперцепции как свободной самодеятельности проясняет эволюцию *биологической активности*. Ю. М. Бородай на обширном научном материале показывает, что *ауторитмия* есть генетически исходная, первичная форма активности в биологической эволюции. Он пишет: «Наиболее древней, исходной формой нервной деятельности является не рефлекс, но *произвольная активность*»<sup>32</sup>, т. е. ауторитмия. В процессе эволюции, с усложнением внешней среды обитания эта простая форма спонтанной активности специализируется в систему рефлексов. Но и в динамической системе рефлексов ауторитмия не исчезает, она блокируется *не полностью*. Рефлекс даже в самой чистой форме представляет собой «ауторитмический процесс, поставленный под афферентный контроль»<sup>33</sup>. Эволюция жизни шла «не в направлении увеличения произвольности», но по пути «все более жесткого связывания изначально произвольных самодвижений разнообразной внешней детерминацией»<sup>34</sup>. Возникновение свободы воли, воображения — это разрыв *непрерывного рефлекторного кольца*, «прерыв непрерывности внешней детерминации рефлекторной динамики» и «рождение *произвольного* идеального представления»<sup>35</sup>. Именно «произвольного»! Выходит, произвол воли, воображения есть *возвращение к исходному началу*, к первичной форме произвольной активности (ауторитмии), но *на новой основе*, с удержанием достигнуто-

го на последующих ступенях эволюции? Получается, так. Джишн, сидевший в биологическом сосуде, выбил «блокирующую» пробку рефлексов, вырвался наружу и превратился в... продуктивное воображение, в свободу воли, в апперцепцию! Становится понятным великое открытие И. Канта: его настойчивость в утверждении спонтанной активности воображения, равно как и *свободы воли*. Принцип произвольности, справедливо замечает Ю. М. Бородай, стал «коперниковским переворотом» Канта в философии, необходимой предпосылкой понимания «свободной целесообразной деятельности как сущности всех человеческих проявлений вообще»<sup>36</sup>. Что же побудило психику вырваться за пределы рефлекторного кольца и *удавивать реальность* на чувственно-восприимчивую и воображаемую? Крайне суровые обстоятельства...

Человеческое сознание, пишет Ю. М. Бородай, начинается с воображения. Причиной возникновения первичных актов воображения в процессе антропогенеза стали «жесткие сексуальные ограничения в первобытно-родовой общине — отказ от половых связей внутри сообщества, результатом чего и явилась первая (темная) форма экзогамии». Существенно то, что «эта первая форма первобытно-человеческого аскетизма была результатом не внешнего запрета, но самоограничением *мужских* особей, их *внутреннего самоограничения*, т. е. совести, непосредственным проявлением которой явился стыд. Человек стал человеком тогда, когда он впервые надел повязку на бедра»<sup>37</sup>. Формой запрета половых связей внутри общины явилось *табу*, представленное в виде *тотема*. Родовой бог — «*символ бунта против себя самого, против природно-биологической детерминации своего «Эго»*. Путь к Богу — подавление своих инстинктов, аскетизм. Это первый шаг к свободе воли — покорение природы»<sup>38</sup>. Любопытно, что тотем — «всеобщий принцип родовой организации» у всех народов в древности<sup>39</sup>. *Самоограничение стало исходным принципом нравственности, началом всякой дальнейшей надприродной социальной связи*. Как в древности, так и ныне аскеза есть «живой нерв всякого продуктивного созидания вообще»<sup>40</sup>, будь то продуктивная экономика, возрождение страны или духовное творчество в культуре. Табу, самоограничение — первая, архаическая «форма совести». Ведь совесть, пишет Ю. М. Бородай, есть способность «раскаиваться в собственном воображаемом поступке и делать его впредь запретным», «сначала думать, а потом делать», «идеально «проигрывать» (просматривать) все возникающие собственные побуждения в воображении и отменять, накладывать запрет на те из них, отдаленные последствия осуществления которых он воспринимает



ет как противоречащие более важным своим ценностям, целям, принципам». Рождение совести есть, по существу, «рождение свободы воли или, что то же самое, — *вменяемости*»<sup>41</sup>. Человек обрел способность *свободного* решения — реагировать или воздержаться. «С этого момента среда теряет свою всесильность, ее диктат становится не абсолютным; самой главной и устойчивой для человека становится *собственная его воля* — нравственный долг, который должен выполняться независимо от эмпирически данного состояния наличной среды, вопреки ей, т. е. вопреки собственным побуждениям»<sup>42</sup>. Порождение собственно человеческой психики, замечает Ю. М. Бородай, вначале было исключительно «*мужской монополией*». Женщина остается на первых этапах пассивным объектом смертельно опасных для мужчин, но тем более мощных эротических устремлений, которые мужчинам надобно самим подавить в себе, чтобы выжить и сохранить общность. «И мужчины справились с этой задачей, в награду за что получили тонко развитое воображение», призванное переводить сексуальную энергию на нейтральные объекты. Второй радикальный этап аскезы коснулся женщин: рождение образа мадонны, «превращение христианского мифа о непорочном зачатии в нравственно-религиозную максиму, а затем и в общезначимый культурно-исторический идеал — стало причиной второй в истории человечества крупной массовой волны эротического аскетизма, самоограничения вообще, на этот раз самоограничения не только мужского, но и *женского*»<sup>43</sup>.

Какова связь между нравственностью и идеальным? Тотем есть *общезначимый надиндивидуальный* символ, который входил в психику индивидов путем *общих культовых* действий, подкрепленных единым *мифом и магией*, т. е. символическими действиями, влияющими на представляемую реальность — на тотем. Животное-тотем приручали, его нельзя поедать и т. д. Став запретной, ситуация объективной амбивалентности (эротика — смерть) продолжает воспроизводиться в различных мистических обрядах — посвящения в мужчины, часто связанные с пытками. И современный человек испытывает ужас перед кровосмешением. Символическое воспроизведение антропогенетической ситуации (эротика — смерть) закреплялось коллективными представлениями на основе магических действий, из которых затем «вычленяются рационально-практические элементы, подлежащие прагматической утилизации». Изобретение первых орудий, приручение животных совершалось, видимо, «в рамках магически-ритуальных действий»<sup>44</sup>. Согласно Ю. М. Бородаю, именно разного рода «пришельцы, «завоеватели», не посвященные в эротическую магию, парализовали прагматическую сторону магии —

разведение скота для дани с покоренных общин, меновые отношения и т. п. Пришельцев-варваров интересовали животные не в их символическом значении, но как «достаточно увесистые и жирные». Внешнее принуждение к такому упрощению превращало религиозно-ритуализированную деятельность, эротически заряженную и подобную бескорыстному искусству, в «бремя», в подневольный труд, подчиненный «внешней целесообразности». Одновременно аутистическое мышление туземцев отдаляется от своих «мистических» корней, становится более «трезвым», подчиненным «принципу реальности». Так осуществлялся переход от «пралогических форм аутистического сознания к беспристрастному рационально-прагматическому мышлению»<sup>45</sup>.

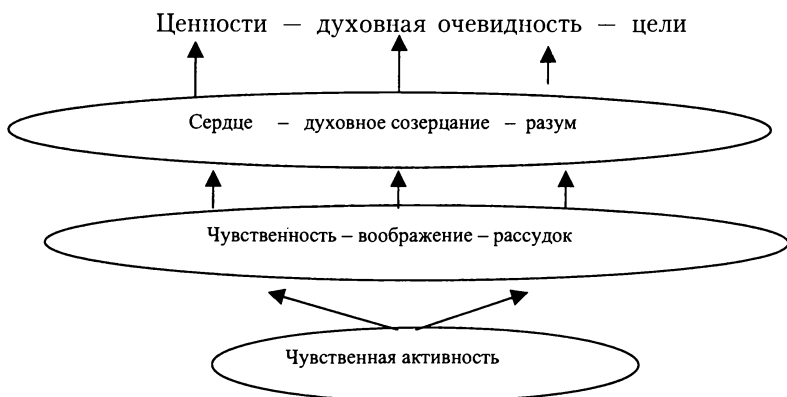
Из этой концепции можно сделать ряд выводов. Во-первых, нравственность — не побочный аспект жизни, а *генетически исходное всеобщее определение социальной связи*. У всех народов с древности и по настоящее время нравственность базируется в конечном счете на абсолюте, на религиозных святынях. Нравственность потому подкрепляется религиозно-культовой практикой (абсолютом), что сама она является абсолютной, всеобщим для всех членов социальной общности *условием существования социальной связи вообще*. Во-вторых, из нравственной регуляции следуют все дальнейшие основные характеристики человека — свобода воли, воображение, понятийное мышление с его способностью возводить частное во *всеобщее и общезначимое*; идентификация индивида с той или иной общностью, ценностями; понимающие общественные чувства человека, побуждающие к солидарности, сочувствию и т. д. В-третьих, эрозия нравственности есть *угасание социальной связи, деградация* по всей линии бытия людей, *десоциализация* индивидов с их невротами и различными деструкциями.

Истоки мышления уходят, вероятно, в социальную связь, в ее исходную — *нравственную форму*. Во-первых, *нравственные императивы всеобщи и общезначимы* с самого начала для той или иной социальной группы; они обращены к *воле* и ориентируют на *действие*, на поступок. Тем самым *всеобщее и общезначимое правило становится фактором онтологическим, и именно поэтому и логическим*. Понятийному мышлению предшествовала длительная практика возвышения индивидуальной психики к первичному «супер-Эго». Последним «и был тотем — архаический родовой бог»<sup>46</sup>. Во-вторых, нравственные императивы повелевают осуществить *должное*, они *сверхситуативны* и прямо требуют *первичности идеального* над реальным, требуют *осуществления должного*, а не только индивидуально желаемого. А должное есть схе-

мы работы воли. Должное полагается как *цель*, определяющая внешнепредметную активность человека. Ведь мы производим целенаправленно — будь то понятия, поступки или вещи. Получается такая связь: табу — самоограничение — нравственные императивы — свобода воли — воображение — должное — цель — производство чего-либо. Первичная надприродная социальная связь (правдивость) превращается под разными «вывесками» в субстанцию человеческой активности. Оказывается, за продуктивным воображением, творящим предметные понятия, тоже скрывается *свобода* воли, ставшая таковой (свободной) благодаря длительному процессу самоограничения, которому мы учимся и поныне. Выходит, и способы мышления (логические категории) тоже есть схемы работы... свободной воли? Ю. М. Бородай приходит к такому выводу<sup>47</sup>. Именно должным человек оценивает то, что есть. Если реальность, сотворенная человеком, соответствует должному, то ее и называют *истиной* в подлинном смысле этого слова («истинный друг»). Истина — слишком высокое своим смыслом слово, чтобы определять ее как соответствие знания действительности (Аристотель). Это не истина, а верное знание. Истина обретается страданием и мудростью, а не экспериментом, как верное знание. У современного человека система значений тоже организована вертикалью ценностей, которые, сознательно или нет, направляют мышление. Вершиной вертикали, как правило, являются ценности с *нравственной доминантой*. Философские системы Платона и Гегеля увенчаны идеей блага. К. Маркс вдохновлялся нравственным мотивом — работать на человечество. Мировые религии вменяют нравственность. В-третьих, в филогенезе *образование понятий*, вероятно, было производно от *нравственных требований* родовых общин, обращенных к индивиду: делай и поступай согласно *всеобщему общепризнанному* (велениям богов, предков)! Тем самым преодолевались природные вожеления и аутизм психики индивида. Аналогично развитие и современного детского мышления, замечает Ю. М. Бородай<sup>48</sup>. Овладение реальностью «путем превращения интимно близкого каждому «нравственно-должного» в безлично-логическую необходимость познавательного понятия очевидно было на первых порах делом весьма мучительным и рискованным. Историческая шлифовка ценностно-познавательных схем стоила человечеству множества «сипяков», ибо у наших предков, решившихся на сумасшедший акт вольного *идеального* представления должного, не было никакого иного способа связать свои произвольные схемы с реальностью, кроме метода проб и ошибок — пужно было рискнуть войти в воду, чтобы

паучиться плавать». В системе образования современные поколения получают понятия «путем усвоения «вторичной реальности» — в значительной мере уже очищенного от культово-правственной мифологичности космополитически *общезначимого* научного языка, становящегося аккумулятором всякого «чистого» знания». Таким аккумулятором сегодня становится «машинный язык кибернетических роботов»<sup>49</sup>.

*Аксиологический синтез сердца.* Учение Канта о трансцендентальной апперцепции следует, на наш взгляд, дополнить концепцией аксиологического синтеза сердца. Рассудок осуществляет *логический* синтез и сообщает *единство* всему логическому сознанию. Рассудок развивается в целеполагающий разум. А как быть с развитием чувственности? Она тоже развивается. Ведь чувства бывают не только *внешние*, но и *внутренние, духовные*. Первые порождаются *физическим воздействием*, а вторые *возникают от переживания значений*, например, радость, восторг, презрение, уважение и т. п.; это — *понимающие чувства*, «чувства — теоретики» (К. Маркс). Их *сосредоточием и является сердце как душевно-духовный орган*. Нераздельность чувственной активности дает о себе знать и на втором уровне психики: как чувственность и рассудок соединены воображением, так *сердце и разум* соединены *духовным созерцанием*. Первый уровень психики (перцепция — воображение — апперцепция) следует дополнить вторым уровнем: сердце — духовное созерцание — разум. Эти два уровня можно представить схематично:



Логический синтез продуцирует понятия, а аксиологический синтез продуцирует *ценностные установки*. Ценности же избираются не мышлением, а *чувствами*. «Приоритет эмоционального нача-

ла в ценностном сознании», отмечает Ю. И. Мирошников, является «одним из важнейших принципов аксиологии»<sup>50</sup>. «В постижении ценностей основополагающая роль принадлежит человеческим эмоциям»<sup>51</sup>. Мышление обосновывает ценностный выбор. Возникает вопрос о той основе, которая осуществляет *эмотивный аксиологический синтез*. Однако в философии, насколько нам известно, не ставился в теоретическом виде вопрос о *аксиологическом синтезе «сердца»*, который по значению не менее важен, чем синтез логический.

*Сердце есть сосредоточие духовных чувств.* О первенстве сердца писали Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев и др., не говоря уже о Святоотеческом Предании. «Сам ты, — писал Г. С. Сковорода, — есть твое сердце», «истинный человек есть сердце в человеке»<sup>52</sup>. «Сердце есть, — отмечал П. Д. Юркевич, — сосредоточие душевной и духовной жизни человека, скрижаль, на которой написан естественный нравственный закон». Полнота жизни «открывается पहले всего для глубоко сердца и отсюда уже для понимающего мышления, лучшие философы и великие поэты сознавали, что сердце их было истинным местом рождения тех глубоких идей, которые они передали человечеству в своих творениях»<sup>53</sup>. «Русская идея, — подчеркивал И. А. Ильин, — есть идея *сердца*. Сердца, созерцающего *свободно и предметно*; и передающего свое видение *воле* для действия и *мысли* для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности»<sup>54</sup>. Ценное освоение реальности (ради чего) преодолевает односторонность научно-теоретического и является для человека более значимым.

Мышление синтезирует явления со стороны *формы, отношений, структуры*; «сердце» синтезирует явления в аспекте их значимости для человека на основе *однородного чувства совершенства*. Это чувство верховно-предельное; оно есть *переживание гармонии истины, добра и красоты*, объединяет тем самым *мышление, волю и чувство*. Единение истинного, доброго и прекрасного — «осевое» в культуре от античности до наших дней. «Смысл подлинного человеческого бытия, — утверждал И. Я. Лойфман, — оформляется как Истина, Добро и Красота». Только на этом пути, заключает Лойфман, философия «становится мудростью»<sup>55</sup>. Аксиологический синтез проявляется в *нравственной, эстетической и религиозной формах*. За развитым нравственным чувством (совесть), эстетическим вкусом, религиозным настроением души скрывается их глубинная основа — *однородное чувство совершенства*.

Это чувство есть корень религии, нравственности и эстетического отношения. «Религиозная вера горит именно тогда, когда она есть проявление *свободной любви к безусловному совершенству*»<sup>56</sup>. Если совершенство раскрывается верованию как *образ Божий*, то нравственной воле как *добро*, эстетическому созерцанию как *красота, прекрасное. Сердце и разум, соединенные в духовном созерцании, есть два крыла творческого взлета и парения личности в «солнечных пространствах» прекрасных значений. Духовное созерцание* есть, вероятно, высший способ постижения реальности, соединяющий в себе ценностные и логические структуры в гармонию и дарующий субъекту полноту в миропознании и переживании. Мы это стремились обосновать в ряде публикаций<sup>57</sup>.

Подобно тому как апперцепция сообщает единство всему логического сознания, *однородное чувство совершенства есть основа аксиологического синтеза и единства всего ценностного сознания. В воспитании ценностного сознания синтез сердца является базисным*. Односторонность сциентизма (абсолютизации науки) состоит в отвлечении от аксиологического синтеза «сердца», что характерно для современной технической цивилизации.

Во внутреннем чувстве, о котором писал И. Кант, рождаются не только временная последовательность действий, но и иная субъективная реальность — *ценностные виды модальности, рожденные от переживания значений, а не от действий*. Чистая апперцепция корнями уходит во внешнее действие. Однако помимо вертикали «внешнее действие — апперцепция», существует иная вертикаль: «потребность — однородное чувство совершенства». Чистая апперцепция — деятельный центр и всеобщий представитель всех схем действий в форме категорий, сердце — аксиологический центр и всеобщий представитель эмоций и ценностей. Как апперцепция связывает разнородные психические модальности (цвет, звук, запах и др.), так и сердце связывает воедино *эмоционально-ценностные модальности*. В сердце эмоции доведены до предельно легких фракций и обнажают свой общий субстрат — *однородное чувство совершенства*. Это чувство связывается или сливается в смысловом отношении с идеями и целями разума благодаря *духовному созерцанию*. Продуктивное воображение производит идеальный предмет, духовное созерцание *обозревает* идеальную реальность и тоже синтезирует согласно однородному чувству совершенства и целям разума. Ценности сердца направляют цели разума. Цели разума переводятся на «язык» сердца. *На втором уровне психики действуют смыслы как высшие идеальные обра-*

зования. И сердце, и разум стремятся к безусловному: сердце — к идеалу, в конечном счете, к божеству; разум — к самодостаточному предельному началу, которое содержит в себе основание собственного бытия и является самообоснованным и самообусловленным. Оба вектора таких стремлений встречаются и объединяются в духовном созерцании, *в высшей инстанции умозрения и понимания*. Такое стремление сердца и разума объяснимо *деятельной* природой человека как субъекта своего жизненного процесса: субъект выходит за пределы внешней природы и собственной чувственности, укореняется сердцем и помышлением в предельном основании, чтобы, исходя из него, преобразовать существующую реальность согласно императивам *должного*.

Заключая, отметим: Трансцендентальный субъект Канта означает человека культуры, который деятельно оформляет природный материал, включая чувственность, в общезначимые культурные формы и превращает эти формы в функциональные органы своей собственной свободной воли, расширяя сферу свободы (нравственности), красоты и власти над стихиями реальности.

<sup>1</sup> Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006. С. 195–199.

<sup>2</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 700.

<sup>3</sup> Там же. С. 71.

<sup>4</sup> Любутин К. Н. Философия в современном мире // Двадцать лекций по философии. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. С. 12.

<sup>5</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 186.

<sup>6</sup> Там же. С. 215.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 127.

<sup>9</sup> Там же. С. 155.

<sup>10</sup> Там же. С. 166.

<sup>11</sup> Там же. С. 190.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 193.

<sup>14</sup> Бородай Ю. М. Эротика — Смерть — Табу. М., 1996.

<sup>15</sup> Бородай Ю. М. Воображение и теория познания: (Критический очерк кантовского учения о продуктивном воображении). М., 1966. С. 98, 100.

<sup>16</sup> Там же. С. 98, 100.

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. М., 1968. С. 108.

<sup>18</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 201, 206.

<sup>19</sup> Там же. С. 205.

<sup>20</sup> Эйнштейн А. Собрание научных трудов: В 4 т. М., 1967. Т. 4. С. 229.

<sup>21</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 221.

<sup>22</sup> Там же. С. 221.

<sup>23</sup> Там же. С. 705.

<sup>24</sup> Матф. 18: 18.

- <sup>25</sup> Кузанский Н. Соч. М., 1979. Т. 1. С. 289.
- <sup>26</sup> Пиаже Ж. Роль умственных действий в формировании мышления // Вopr. философии. 1965. № 6. С. 34.
- <sup>27</sup> Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С. 67.
- <sup>28</sup> Бородай Ю. М. Эротика — Смерть — Табу. С. 268.
- <sup>29</sup> Там же. С. 14.
- <sup>30</sup> Дишген И. Избр. филос. соч. М., 1941. С. 23.
- <sup>31</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. М., 1961. С. 547.
- <sup>32</sup> Бородай Ю. М. Эротика — Смерть — Табу. С. 52.
- <sup>33</sup> Там же. С. 53.
- <sup>34</sup> Там же. С. 54.
- <sup>35</sup> Там же. С. 84.
- <sup>36</sup> Там же. С. 23.
- <sup>37</sup> Там же. С. 359.
- <sup>38</sup> Там же. С. 178.
- <sup>39</sup> Там же. С. 121.
- <sup>40</sup> Там же. С. 360.
- <sup>41</sup> Там же. С. 167.
- <sup>42</sup> Там же. С. 168.
- <sup>43</sup> Там же. С. 359—360.
- <sup>44</sup> Там же. С. 172.
- <sup>45</sup> Там же. С. 173—175.
- <sup>46</sup> Там же. С. 178.
- <sup>47</sup> Там же. С. 286—287.
- <sup>48</sup> Там же. С. 174.
- <sup>49</sup> Там же. С. 309.
- <sup>50</sup> Мирошников Ю. И. Ценностное сознание: принципы исследования // Гуманитарные исследования: Межвуз. сб. науч. тр. Омск: Изд-во ОмГТУ, 2003. Вып. 8. С. 68.
- <sup>51</sup> Мирошников Ю. И. Аксиология как часть философского знания // Там же. Омск: Изд-во ОмГТУ, 2004. Вып. 9. С. 57.
- <sup>52</sup> Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 142.
- <sup>53</sup> Юркевич П. Д. Филос. произведения. М., 1990. С. 69, 82—83.
- <sup>54</sup> Ильин И. А. О русской идее // Соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 2, кн. 1. С. 420.
- <sup>55</sup> Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. С. 41.
- <sup>56</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 56.
- <sup>57</sup> Гончаров С. З. Акмеология сердечного созерцания в культуре и ее креативные возможности в образовании // Образование и наука: Известия УрО РАО. 2005. № 5 (35).



## КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ СУБЪЕКТЕ И ОБЪЕКТЕ

«Критическая философия», внутри которой обосновывается оригинальная концепция субъекта и объекта, отразила с позиций немецкого буржуазного класса потребности буржуазных общественных преобразований. В теоретическом плане Кант, опираясь на математику и механическое естествознание, стремился разработать учение, свободное от «крайностей» рационалистической и сенсусальной философии и более того — свободное от «крайностей» материализма и идеализма. Эта принципиальная установка Канта привела к разработке философской теории, классическую оценку которой В. И. Ленин сформулировал следующим образом: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»<sup>1</sup>.

И. Кант (1724—1804) испытал большое влияние идей Локка, Декарта, революционно-демократических взглядов Руссо, он приветствовал Великую французскую революцию. Однако прогрессивные социально-политические и философские идеи подверглись у Канта такой обработке, которая выхолостила их реальное содержание, вместо подлинного решения проблем предлагалось решение иллюзорное. Социальная действительность изображалась Кантом по преимуществу этически. Маркс и Энгельс замечают, что Кант превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в чистые самоопределения «свободы воли», сделал из нее моральные постулаты. Во времена Канта буржуазные отношения в Германии не приобрели всеобщности, буржуазия как класс не консолидировалась ни экономически, ни политически. Социальное бессилие буржуазии делало неизбежным компромисс с абсолютистским режимом многочисленных княжеств, порождало реакционные идеологические тенденции. Не случайно и Кант не только движется вперед по сравнению со своими предшественниками, но и идет вспять от материалистических и атеистических достижений мировой философии. В некоторых существенных пунктах в «критический период» Кант отходит и от собственных достижений «докритического периода».

Компромиссный характер «критической философии» Канта, усиление идеализма по мере эволюции философских взглядов мыс-

лителя связаны теоретически со смещением центра его философских интересов. Активизация социально-политической жизни по мере развития буржуазных отношений в Германии и в Европе вообще постепенно отодвигала натурфилософские увлечения Канта на второй план, на первый план выдвигалась сугубо социальная проблематика в ее традиционной для прогрессивной буржуазной философии форме и в ее специфически «немецком» решении. На философском языке того времени социальные проблемы формулировались как проблемы человека, его «природы». Ключ к решению социальных проблем предшественники Канта от Бэкона до Спинозы и французских материалистов XVIII века видели в рациональном объяснении «неизменной природы» человеческих индивидов — этих своеобразных «атомов», образующих общество. Человек как субъект, носитель разума, его отношение к необходимости внешней и своей собственной «природы» — решение этих проблем было существенной частью идеологии, освещавшей революционные и прогрессивные движения буржуазного характера в Европе.

Во всех марксистских исследованиях философии Канта приводится Марксова оценка «критической философии» как немецкой теории французской революции. Здесь схватывается общая проблематика и конечная цель теоретических исследований Канта. Однако во многих работах о Канте утверждается, что главное содержание «критической философии» — теория познания. Например, С. И. Попов пишет: «Проблемы теории познания, бесспорно, представляют центр философской системы Канта. Именно этим проблемам посвящен главный философский труд Канта «Критика чистого разума». Гносеологические вопросы составляют основное содержание кантианства как оформленного философского направления»<sup>2</sup>. По нашему мнению, такой вывод далеко не бесспорен. С одной стороны, трудно полагать, что именно в кантовской гносеологии Маркс видел немецкую теорию французской революции. С другой стороны, подобное мнение не согласуется с тем, какое место сам Кант отводил «практической» части своей философии (этика, учение о праве и т. д.) и как он сам оценивал «критическую философию». «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, — говорит Кант в «Критике чистого разума», — касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога»<sup>3</sup>. Разъясняя эту мысль, Кант подчеркивает: «Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах: 1) *Что я могу знать?* 2) *Что я должен делать?* 3) *На что я могу надеяться?*»<sup>4</sup>.

Антропологическая (в широком смысле) направленность его философии признается самим мыслителем, такая оценка соответствует духу и букве «критической философии». Кант убежден в том, что философские знания должны быть применены к жизни, а «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это *человек*, ибо он для себя своя последняя цель»<sup>5</sup>. В обработанной и изданной учеником философа Г. Еще записи лекций Канта по логике к упомянутым трем вопросам добавлен четвертый, справедливо названный Т. И. Ойзерманом обобщающим предыдущие. Это вопрос: «Что такое человек?». Сам Кант высказывается по этому поводу также вполне определенно. «На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй *мораль*, на третий *религия*, на четвертый *антропология*. Но в основе можно все это отнести к антропологии, поскольку три первых вопроса относятся к последнему»<sup>6</sup>.

Проблема человека рассматривается Кантом прежде всего в плане соотношения свободы и необходимости. Кант понимал то обстоятельство, что механистический детерминизм и «предустановленная гармония» не в состоянии объяснить действительное соотношение свободы и необходимости, показать пути достижения свободы, ответить на вопросы, неизбежно ставившиеся социальным развитием. Антиномия свободы и необходимости оказалась задачей, решение которой должно было дать учение о «практическом разуме». Философ признавал в соответствии с данными механистического естествознания абсолютную «природную» необходимость и вместе с тем признал абсолютную свободу воли. Но такое признание сопровождалось дуалистическим разрывом мира на мир чувственных явлений и сверхчувственных вещей в себе. «Двойная порочность этого воззрения заключалась в том, — пишет В. Ф. Асмус, — что оно удаляло «свободу» в надэмпирический сверхчувственный мир и одновременно утверждало фатализм относительно чувственного мира явления»<sup>7</sup>.

Гносеологический дуализм Канта, его гносеология в целом имеют служебное, пропедевтическое значение. То, что казалось Канту вытекающим из чисто теоретического, трансцендентального анализа познания, на деле уже было его предпосылкой. Дуализм потому явился выводом из гносеологии, что он телеологически постулирован под влиянием эмпирических предпосылок кантовского учения. Дуализм как принцип конструирует сферу «практического» разума. В сфере «теоретического» и в сфере «практического» разума исходной оказывается определенная конструкция субъекта и объекта. Эти категории в понимании Канта много-

сторонни, их содержание отнюдь не ограничивается познавательным аспектом, который обычно и выделяется в литературе, посвященной кантовской философии.

#### СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ

«Критическая философия» начинается с учения о познании. Общеизвестно влияние, оказанное на Канта Юмом, принятие Кантом юмовского агностицизма, хотя и с оговорками и иронией по поводу скептицизма. В литературе детально исследовано отношение Канта к сенсуализму и рационализму, охарактеризованы попытка Канта и ее результаты относительно «преодоления» указанных гносеологических тенденции. Канту не удалось достичь синтеза сенсуализма и рационализма, в конечном счете он примыкает к рационалистической трактовке и в гносеологии, и в этике.

Кантовский взгляд на познание, его учение о гносеологическом субъекте несут влияние догадки о том, что традиционный рационалистический подход к человеку и обществу, убежденность в достижении рационального господства над внешней человеческой природой (с этим связывалось решение социальных проблем) не дают желаемых результатов. Становление и развитие капитализма (в Англии, далее — во Франции) отнюдь не сделало человеческую жизнь «рациональной», не привело к предполагаемой гармонии интересов. Кризис буржуазного социологического рационализма толкал Канта к созданию философии, в которой центр тяжести перенесен на анализ условий достижения адекватного, всеобщего, необходимого знания и свободы человека. Эта направленность философии фиксируется самим мыслителем в термине «трансцендентальный». Кант как бы догадывался о той «хитрости» мировой истории, «хитрости», которую Гегель впоследствии приписал «духу» и которая на деле есть не что иное, как игра иррациональной стихии частно-собственнических отношений. Он направил свое внимание, однако, не на содержание познания и реального исторического развития, а на выяснение именно формальных условий, при которых истины и моральные максимы могли обладать признаком объективности, то есть всеобщности и необходимости.

В «критической философии» кроется догадка о надындивидуальной природе субъекта «теоретической» и «практической» деятельности. Гносеологическая ограниченность эмпиризма и рационализма предшествующей философии, специфическая социальная ситуация в Германии отразились в учении Канта в виде исходного агностицизма и дали в качестве компенсации идеалистическую концепцию активности гносеологического субъекта.

Кант видел, что сенсуалистская трактовка опыта не обосновывает всеобщность и необходимость знания. Вместе с тем он не разделял рационалистической ориентации, уверенности в том, что можно вывести всеобщие и необходимые истины математики и естествознания из разума как такового. С одной стороны, Кант убежден в том, что «всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом?»<sup>8</sup>. Кажется, что Кант, раскрывая содержание опыта, должен был признать в качестве субъекта человеческого индивида, а в качестве объекта — природу, воздействие которой на органы чувств человека, согласно сенсуалистической и материалистической точке зрения, и есть опыт. С другой стороны, философ доказывает: «Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта»<sup>9</sup>.

Дуализм трансцендентального и трансцендентного, агностицизм как сознательный принцип обусловили ошибочную трактовку субъекта и объекта, рациональное содержание которой было погребено субъективным идеализмом. Кант исключает из опыта реальное содержание вещи в себе, материал чувственности оказывается уже опосредованным априорными формами чувственности — пространством и временем, вещь в себе как часть природы не превращается в объект познания, в вещь для нас. Созерцательность и номиналистическая ограниченность, присущие пониманию опыта метафизиками-материалистами, — гносеологический источник противоположной точки зрения. Всеобщность и необходимость математических и естественнонаучных истин Кант связывает не с содержанием познаваемых объектов, а с «чистой» активностью субъекта. По его мнению, традиционное понимание опыта не дает суждениям теоретической основы всеобщности и необходимости. Иное дело, опыт, понятый трансцендентально, как априорный синтез чувственности и рассудка. Трансцендентальное понимание опыта, полагает Кант, свободно от «иллюзий», будто предмет внешнего мира может стать объектом для субъекта. Философия имеет дело с трансцендентальными объектами, она исследует условия, при которых нечто может мыслиться в качестве объекта.

Что такое объект? Это конструкция субъекта. Он возникает в результате априорного синтеза чувственных восприятий (данных

в априорных формах пространства и времени) и рассудка (совокупности априорных категорий). Объективность «предмета», по Канту, — следствие априорности форм чувственного и рассудочного познания. Философ, стало быть, дает иллюзорное толкование объективности, он увязает в субъективизме, отбрасывает принцип отражения реальных объектов. Познавательное отношение субъекта к объекту как части природы подменяется отношением рассудка (совокупности априорных форм) к чувственности, взятой также со стороны формы. Кант пишет: «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к представлению (как одно лишь определение души)»<sup>10</sup>.

Характеристики, которыми наделается «объект», по существу, имеют своим источником априорные, всеобщие и необходимые формы чувственности и рассудка. Они субъективны, хотя в данном случае речь идет об объективизации, и только субъективны, хотя взяты со стороны их существования в сфере общественного сознания. Кант критикует Локка и Юма за ограничение опыта рамками деятельности отдельного индивида (подчеркивая, разумеется, различную мировоззренческую ориентацию названных мыслителей), за их неспособность понять всеобщность и необходимость априорных формальных условий возможного опыта. «Объект», «предмет» конструируется в процессе категориального синтеза, связь категорий дает закон, рассудок диктует законы «природе». Философ сосредоточивает внимание на доказательстве существования априорных синтетических суждений. Кант убежден в том, что «не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное (содержание) данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании»<sup>11</sup>. Таким образом, Кант говорит не о познании действительного объекта — в исходном смысле части реального мира, включающего самого человека, а о формальном конструировании «объекта». Отрицание принципа отражения ведет к субъективному идеализму, к отождествлению познания объекта с его созданием. «Объект есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием», — таков вывод Канта<sup>12</sup>.

Многообразие данных созерцания, выступающих в пространственно-временных формах, синтезируется понятийно с помощью категорий рассудка. Явление в соединении с априорными формами рассудка дает «объект» как продукт априорного синтеза чувственного созерцания с рассудком. Объект — продукт трансцендентального опыта, он фактически произведен от субъекта, субъект оказывается первичным по отношению к созданному им объекту. Согласно Канту, рассудок, контролирующий опыт, относится к явлению, «явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем»<sup>13</sup>. Отсюда и следует, что рассудок «мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект»<sup>14</sup>. Но трансцендентальный объект может быть продуктом только специфического, а именно трансцендентального субъекта. О такого рода субъекте и идет речь в пределах «критического идеализма». Условие синтеза чувственности и рассудка, подведения содержания под правила рассудка — единство сознания субъекта, данное как априорное условие трансцендентального опыта. Имеется в виду трансцендентальное единство апперцепции, единство самосознания субъекта, всеобщее и необходимое, а следовательно, «объективное» представление «я». Априорный принцип, проявляющийся в сознании всякого эмпирического субъекта как принцип «я мыслю», трансцендентален. Это значит, что данный принцип является условием априорного синтеза чувственности и рассудка, формирования «объекта». Кант пишет: «Я называю его («я мыслю». — К. Л.) *чистой апперцепцией*... также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства»<sup>15</sup>. Кант, упрекающий Юма в психологизме, на деле сам гипотезирует психологически рассмотренное самосознание индивида. Кант принимает за исходное, как бы априорно данное начало то, что фактически оказывается продуктом общественного развития индивида, его социализации. Тот факт, что философ наделяет трансцендентальным единством апперцепции каждого индивида, не выводит его за пределы субъективного идеализма. Речь идет лишь о смещении акцента из сферы индивидуального в сферу общественного сознания.

Таким образом, субъект осуществляет категориальный априорный синтез чувственности только потому, что располагает априорным единством апперцепции. Кант поясняет: «*Трансцендентальное единство* апперцепции есть то единство, благодаря которому

все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно оказывается *объективным* и его следует отличать от *субъективного единства* сознания... Эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно *случайно* (подчеркнуто мною. — К. Л.). Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же я *мыслию*; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а priori лежащего в основе эмпирического синтеза»<sup>16</sup>. Кант, как видно, отделяет эмпирический субъект от трансцендентального, изолируется от действительного отношения субъекта к объекту, от общественно-исторической практики. Чистое «Я» постулирует самого себя, априори несет в себе формальное единство.

Но если трансцендентальное единство апперцепции обеспечивает единство сознания субъекта как гносеологического субъекта, то деятельность его, схематическое создание объекта (объект понимается Кантом формально, форма объекта есть его содержание, связь категорий и формирует «объект») — это деятельность бессознательной, присущей априорно субъекту продуктивной силы воображения. Продуктивное воображение — выражение активности субъекта. Именно бессознательная продуктивная сила воображения, создающая явление, даст рассудочным понятиям чувственный материал. Стало быть, Кант, допуская вещи в себе, ноумены, и признавая, что они «аффицируют» чувственное созерцание, все же относит источник «чистого» созерцания к самостоятельности трансцендентального субъекта. Сам субъект возникает из деятельности продуктивного воображения, его сущность совпадает с этой деятельностью. Кант говорит о субъекте как «самостоятельном существе». «Воображение, — пишет Кант, — есть способность представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании»<sup>17</sup>. Так как все созерцания чувственны, способность воображения, естественно, принадлежит чувственности. Но эта способность спонтанна, априори определяет чувственность. В качестве спонтанной способности воображения она именуется продуктивной, создающей в отличие от репродуктивной, воспроизводящей способности воображения. Рассудочный синтез покоится на этой способности. «Синтез вообще, — пишет Кант, — ...есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души, без этой функции мы не имели бы никакого знания,



хотя мы и редко осознаем ее. Однако задача свести этот синтез к *понятиям* есть функция рассудка, лишь благодаря которой он доставляет нам знание в собственном смысле этого слова»<sup>18</sup>.

Продуктивная сила воображения и трансцендентальное единство апперцепции должны, по мысли Канта, обеспечить структуру синтеза чувственности в рассудке, схематизм чистого рассудка. Понятия и категории дают схемы, но не содержание. «Понятие о собаке означает правило, — утверждает философ, — согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом»<sup>19</sup>. Схемы-понятия обуславливают исходные априорные синтетические суждения, которые в качестве основоположений Кант относит к основанию естественных наук.

Таким образом, трансцендентальный субъект, по Канту, первичен относительно объекта. Субъект, в сущности, есть деятельность, чистая трансцендентальная деятельность творческого воображения. Его структура включает продуктивную силу воображения, лежащую в основе априорных форм, трансцендентальное единство апперцепции, априорное созерцание и априорный рассудок, формы которых синтезируются с помощью воображения и апперцепции. Гносеологический субъект надындивидуален, он в качестве совокупности всеобщих и необходимых форм чувственности и рассудка проявляется деятельно — посредством эмпирических индивидов, которые с телесной стороны принадлежат к миру noumenon, вещей в себе.

Кант абсолютизирует гносеологическую активность субъекта в нескольких отношениях. Во-первых, в русле рационалистической философии он отрывает общественное познание, именно научно-теоретическое познание, от носителя и объекта и в виде совокупности априорных рассудочных категорий объявляет его самостоятельно существующим, хотя и только в пределах возможного опыта, трансцендентально. Во-вторых, Кант отождествляет познание объекта с его сознанием, конструированием в процессе априорного синтеза с помощью трансцендентальных форм чувственности и рассудка. Кант остается в пределах сугубого формализма, абсолютизирует форму познания, ставя в зависимость от нее содержание трансцендентального объекта. В. И. Ленин замечает, что «Я» у Канта пустая форма («самовысасывание») без конкретного анализа процесса познания». На деле формы и категории познания — продукт исторического развития общественно-го субъекта, в них отражены отношения практического характера и взаимодействие объектов действительности.

Субъект познания, следовательно, выступает у Канта в качестве замкнутой системы, в основе которой находятся продуктивная способность воображения и трансцендентальное единство апперцепции. Кант ставит границы познанию. Ориентированная дуалистически его концепция априоризма исключает переход от трансцендентального к трансцендентному миру «вещи в себе». Противоречивость концепции Канта и ее агностическая суть со всей силой обнаруживаются в «трансцендентальной диалектике», учении о разуме как завершающем этапе познания и высшем условии синтетического единства.

Кант приходит к выводу о том, что «некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений...

Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть Бог, *свобода и бессмертие*»<sup>20</sup>.

Разум, по Канту, направлен за пределы опыта, к законченному единству. Принципы разума — трансцендентальные идеи. На деле они превращаются в трансцендентные идеи, направленные на потустороннее. Философ постулирует чисто формально, со ссылкой на три вида дедуктивных умозаключений, три идеи о безусловных целостностях: душе, мире и Боге. Известны заслуги Канта в критике «рациональной психологии», «рациональной космологии», «рациональной теологии», как известны и заслуги философа в попытке проанализировать противоречия познания, придать диалектике содержательный характер. Кант был убежден, однако, в неспособности разума дать содержательный ответ на «метафизические» вопросы, поскольку разум должен в этом случае выйти за пределы «опыта». Разум производит «паралогизмы», «антиномии». Философия, полагает Кант, в качестве теории объекта, теории бытия исключается. Остается исследование априорных структур рассудка и разума.

Идеи разума приобретают «регулятивное», «практическое» значение веры в бессмертие души, безусловное знание, веры в Бога.

## СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ «ПРАКТИЧЕСКОГО» ДЕЙСТВИЯ

Кант не нашел дороги в действительный мир, разорвал единичное и общее в субъекте. Трансцендентальный субъект и субъект эмпирический оказались чуждыми друг другу. Борьба Канта против психологизма и номиналистических взглядов на понятие субъекта в силу непоследовательности исходных принципов закончилась некритическим следованием «эмпирии». Исключение проблемы происхождения, развития знания из гносеологического анализа обернулось метафизическим психологизмом.

Как мы уже говорили, анализ «теоретического» разума в философии Канта играл роль пропедевтики к исследованию «практического» разума. «Практический» разум ставится Кантом выше «теоретического». Эта установка столь же противоречива, как вся концепция «критической» философии. Сфера «практического» разума — это сфера веры, для которой Кант вполне сознательно «освободил место», ограничив знание. Вера в понимание Канта включает в себя и религиозную веру. Вера в Бога вытекает, по существу, из морального закона, Бог требуется в качестве гаранта нравственного миропорядка. И в этом смысле Кант выходит за пределы науки, его учение о «практическом» разуме смыкается с откровенным богословием. Однако содержание понятия «вера» у Канта далеко не исчерпывается религиозным содержанием. Речь идет о вере в широком смысле, включающей нравственные убеждения, моральное сознание, действие согласно нравственному закону. И хотя «практическое» оказывается духовным, здесь все же заключается догадка об определяющей роли практического действия субъекта по отношению к действию теоретическому.

Кант открывает в «трансцендентальном субъекте» не только познавательную способность, которая в своей «чистоте» (априорности) исследовалась в «Критике чистого разума», он указывает на «воление» как содержащееся в человеке формальное условие нравственного действия; «добрая воля», взятая в качестве «чистой», априорной, исследуется в «Критике практического разума» и примыкающих к ней произведениях. Кант рассматривает субъект действия под категорией «чистой воли», т. е. в соответствии с анализом субъекта познания подходит к субъекту действия как к *трансцендентальному субъекту*. Речь идет не об исследовании воли реального субъекта. Маркс и Энгельс замечали, что Кант превратил материально мотивированные определения в «чистые» самоопределения «свободной воли», воли в себе и для себя. «Эта добрая воля Канта, — пишут Маркс и Энгельс, — вполне соответ-

ствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелкие интересы которых никогда не были способны развиться до общих, национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций»<sup>21</sup>.

Кант полагает, что безусловно добрая воля характеризует субъект с «практической» стороны. Это надэмпирический, падающий индивидуальный и вместе с тем существующий лишь посредством эмпирических индивидов субъект. Принцип воли — категорический императив, всеобщий и необходимый нравственный закон. Он определяет то, что должно происходить в действии, независимо от того, происходило ли это в мире явлений. Всеобщность и необходимость, априорность нравственных законов вообще, по Канту, доказывается гносеологическим анализом «чистого» разума. В «Основах метафизики нравственности» философ писал: «Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах*»<sup>22</sup>. Воля оказывается абсолютно автономной, а категорический императив сугубо формальным. «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»<sup>23</sup>, — вот требование Канта, возведенное в ранг нравственного закона, независимо от мира «явлений», а значит, чувственных влечений. Следование закону — долг, долг, как таковой. Кантовский ригоризм неумолим: «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»<sup>24</sup>.

Субъект «практического», т. е. нравственного, действия взят в аспекте «всеобщности», с точки зрения «чистой» воли, всеобщих и необходимых нравственных законов, долга. Кант полагает, что «вся эта цепь явлений в отношении того, что может касаться только морального закона, зависит от спонтанности субъекта как вещи самой по себе, но физически объяснить определение этой спонтанности нельзя»<sup>25</sup>. Только постольку, поскольку субъект определен с помощью морального закона как умопостигаемый, он открывает себя в качестве деятельного существа в границах чувственно воспринимаемого мира. Философ приходит к выводу о том, что «*умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира*, стало быть, и *основание его законов*, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли (целиком принадлежащей к умопостигаемому миру)»<sup>26</sup>.

Как видно, теоретический дуализм кантовской философии, обусловленный социально-практически, достигает предела. Кант рассматривает в качестве «практически» действующего субъекта «умо-

постигаемое» существо, «трансцендентальную конструкцию», находящуюся вне границ реального мира. Здесь, по сути дела, выступает объективно-идеалистическая тенденция, сохраненная далее у Фихте в учении об абсолютном «Я». У Канта дело завершается постулированным Богом, бессмертия души как условий, при которых умопостигаемый волевой субъект может мыслиться абсолютно свободным. Нравственное действие субъекта направлено на самого себя. Этот субъект оказывается, таким образом, и объектом. Понятие объекта как «я» вытекает из осознания самого себя в качестве самоцели. «Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта)», — заключает философ<sup>27</sup>.

Поскольку волевой субъект определяет себя, он свободен: «Каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы». Абсолютно несвободный эмпирический субъект, включенный в мир явлений, действующий согласно «необходимости», оказывается абсолютно свободным в качестве умопостигаемого субъекта. Таким субъектом является человек<sup>28</sup>. Его необходимость и свобода отнесены к противоположным мирам. Отсюда следует глубоко фаталистические, вполне соответствующие бессилию немецких бюргеров выводы относительно социально-исторического развития. Отсюда следует агностические и религиозно-идеалистические выводы относительно свободы в сверхчувственной сфере умопостигаемого мира. Только там есть «причинность через свободу». Субъект «практического» действия оказался сверхчувственным (надындивидуальным) субъектом свободы. Он является субъектом «практического» действия относительно самого себя, сам для себя есть и «практический» объект. Кантовская догадка об активности субъекта в практической сфере облачена в не менее мистические одежды, чем и догадка об активности субъекта в сфере познания. «Трансцендентальный» субъект, объединяющий в себе «познание» и «действие», — мистифицированный общественный субъект. «Трансцендентальный субъект» — это оторванное от реальных индивидов и превращенное в совокупность «чистых» форм и законов общественное сознание, «деятельная сторона» субъекта отнесена к умопостигаемому миру.

Кант попытался разрешить противоречие познания и действия, необходимости и свободы с помощью исследования третьей способности эмпирического субъекта — «способности суждения» как способности к оценочным суждениям на основе целесообразности. В плане интересующей нас проблемы мы можем отметить на-

мерение Канта показать единство «познавательной» и «практической» деятельности субъекта. Философ пишет: «Понятия природы, содержащие в себе основание для всякого априорного теоретического знания, покоились на законодательстве рассудка. Понятие свободы, а priori содержащее в себе основание для всех чувственно не обусловленных практических предписаний, покоились на законодательстве разума... Но в семействе высших познавательных способностей все же существует еще среднее звено между рассудком и разумом. Это *способность суждения*». Кант подчеркивает, что способность суждения содержит априорные принципы для чувства удовольствия и неудовольствия. Познание и желание как свойства души порождают трансцендентальные понятия о природе и свободе. Чувство удовольствия и неудовольствия «есть лишь восприимчивость определения субъекта», «способность суждения соотносится исключительно с субъектом»<sup>29</sup>. В третьей «Критике» мыслитель описывает «рефлектирующую» способность мыслить о чем-то с точки зрения *цели*. Рассудок дает понятие объекта самого по себе, воля — практические законы. Априорный принцип «рефлектирующей» способности позволяет понимать объект под знаком целесообразности, восходящей к сверхчувственному миру. Телеологическая и эстетическая способность проявляется в размышлении о живых организмах и произведениях искусства. Первая способность основана на отнесении объекта к цели, вторая — к чувству удовольствия.

Учение Канта об эстетической и телеологической способностях суждения, как и вся «критическая» философия, несет печать агностицизма и субъективизма. Это учение всесторонне проанализировано, в частности, В. Ф. Асмусом.

Мы лишь подчеркнем заслуги Канта, обратившего внимание на цель как важнейший момент механизма связи теоретической и практической деятельности субъекта. Анализ же эстетической способности суждения, суждений «вкуса» есть анализ *оценочных* суждений. При всей абсолютизации оценочных суждений и противопоставлении их познавательным суждениям, абсолютизации, оказавшей серьезное влияние на последующую идеалистическую философию (аксиологический идеализм), Кант остается мыслителем, продвигающим вперед изучение ценностного отношения и оценки.

Кантовская концепция субъекта и объекта, как и вся «критическая» философия, есть дуалистическая, в конечном итоге субъективно-идеалистическая концепция. И в этом качестве она оказывала непосредственное и опосредствованное влияние на дальнейшее развитие категорий субъекта и объекта. Вместе с тем, «критическая»

философия содержала постановки вопросов и догадки, имевшие большое позитивное значение. Это догадка о «дейтельном» характере связи субъекта и объекта, попытка понять специфику становления системы «субъект — объект», попытка преодолеть «робинзонаду» и выделить в индивидуальном действии и познании черты, обусловленные надиндивидуальным целым, обществом. Кант смог, хотя сугубо идеалистически, развить тезис о примате «практического» взаимодействия субъекта и объекта над теоретическим.

От дуализма Канта к субъективному идеализму Фихте

Кантовская концепция субъекта — объекта, как и вся его дуалистическая противоречивая философия, подвергалась еще при жизни философа резкой критике со стороны мыслителей, стремившихся к последовательно идеалистической точке зрения. Среди критиков Канта «справа» особая роль принадлежит И. Г. Фихте (1762 — 1814). Создатель цельной субъективно-идеалистической философии, более откровенный, чем Кант, противник материализма Фихте смог развить многие моменты кантовской философии и сформулировать идеи, продвигавшие вперед идеалистическое понимание активности субъекта, диалектико-идеалистическую теорию развития. Сам Фихте в «Первом введении в наукоучение» (1797) писал: «Моя система — не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения Канта»<sup>30</sup>. Однако дело не только в изложении. Фихте отбросил кантовское понятие вещи в себе как вещи объективного мира. С теоретической точки зрения движение от Канта к Фихте есть разрешение противоречий, пропизывающих кантовскую философию, попытка развить философию в качестве науки, системы, где категории и положения дедуцируются из единого принципа.

Развитие фихтеанства стимулировалось социально-политическими изменениями в Европе, прежде всего во Франции. Этический идеализм Фихте с еще большим основанием, чем «критический идеализм» Канта, может быть назван немецкой теорией французской революции. Философия Фихте формируется как философия «действия», как «анализ понятия свободы», осуществляемый «метафизически», по преимуществу в субъективно-идеалистическом плане. Радикальный немецкий теоретик (особенно в работах, созданных до 1801 года) пытается преодолеть кантовский дуалистический разрыв между «теоретическим» и «практическим» разумом. Он разрабатывает монистическую концепцию, подчиняя «теоретическое» наукоучение «практическому».

Проблема человека и его свободы — в центре «практическо-

го» наукоучения. Между ним и «теоретическим» наукоучением, пропедевтикой, в разработке социально-политических, правовых, нравственных проблем, как и у Канта, возникает противоречие. Фихте намеревается устранить разрыв «теории» и «практики» с помощью радикального общефилософского субъективизма и этизации социальных отношений. Противоречие между стремлением к свободе и бессилием немецких бюргеров теоретически решалось путем «устранения» неподвластной «вещи в себе», субъект должен был предстать в качестве абсолютного источника сущего. «Поскольку я не смог изменить то, что вне меня, комментирует философ свою позицию, — постольку я решил изменить то, что во мне»<sup>31</sup>. Изменение себя, более того — создание себя как субъекта — подобные моменты фихтеанства имеют весьма глубокую социальную обусловленность. Проблема свободы в философии Фихте в отличие от кантовского подхода получила не антиномичное, а однозначное, хотя и иллюзорное решение. Исследование свободы и необходимости было самым непосредственным стимулом для общефилософской разработки проблемы субъекта и объекта, которая и выступила в качестве теоретического стержня наукоучения.

Фихте убежден, что различным интересам людей соответствуют различные философские учения, более того, из различия интересов вытекают принципиальные расхождения между «догматиками», т. е. материалистами, и идеалистами. Эта догадка о реальной обусловленности мировоззренческих расхождений сопровождается следующими разъяснениями: «догматизм» жертвует самостоятельностью субъекта в пользу самостоятельности объекта, идеализм исходит из субъекта. Сам Фихте безоговорочно принимает идеалистические позиции. Он пишет: «Идеализм остается единственно возможной философией»<sup>32</sup>. По сути дела, Фихте подменяет основной вопрос философии, вопрос об отношении сознания к материи, вопросом об отношении субъекта к объекту. Он отождествляет объект с природой, а субъект — с сознанием. Понятый таким образом субъект объявляется первичным по отношению к объекту, т. е. миру вообще.

Принцип тождества субъекта и объекта, сознания и бытия, как идеалистический принцип, подвергался критике еще Л. Фейербахом; этот принцип оказался в центре ленинского анализа фихтеанства. «Фихте тоже воображает, — пишет В. И. Ленин, — будто он «перезрывно» связал «я» и «среду», сознание и вещь, будто он «решил» вопрос ссылкой на то, что человек не может выскочить из самого себя». Между тем одно дело — преобразование мира субъектом, творческое его изменение, «творение», формирование свойств,



не встречающихся в естественном состоянии, и т. д., другое — субстанциональная первичность материи по отношению к сознанию, первичность мира вообще по отношению к субъекту. Вопреки доводам субъективных идеалистов, в соответствии с данными всемирно-исторической практики и познания следует признать, «что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего «я» и от человека вообще».

#### СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ «ТЕОРЕТИЧЕСКОГО» НАУКОУЧЕНИЯ

Теоретическое наукоучение Фихте, подобно «критическому идеализму», ориентировано на исследование трансцендентальных условий знания. Фихте вместе с тем кладет начало тенденции, реализация которой в рамках идеализма достигла универсального выражения у Гегеля, — развить науку в собственной внутренней связи, вывести, дедуцировать категории из единого основоположения. Правда, крайний субъективизм Фихте не позволил ему сколько-нибудь серьезно использовать данные «истории духа». Его субъективно-идеалистическая концепция, по существу, противоречила собственной теоретической установке. Она постепенно перестала в объективно-идеалистическое учение. С теоретической точки зрения этому способствовало то обстоятельство, что Фихте, отказавшись признать кантовскую «вещь в себе», сделал исходным началом трансцендентальное единство апперцепции, самосознание вообще, якобы предшествующее знанию о мире. Такое сознание (тождественное у всех эмпирических индивидов) — не более, как гипотазированное общественное сознание. В каждый момент времени оно предшествует сознанию любого отдельного индивида. Однако общественное сознание не существует вне сознания отдельных индивидов. Фихте этого не понял и по мере эволюции в сторону объективного идеализма приписывал самосознанию значению божественного субъекта.

Концепция тождества субъекта и объекта изначально покоилась на признании первичности субъекта, на различении эмпирического и абсолютного субъектов. Вслед за Кантом Фихте развивал мысль о том, что анализ сознания эмпирических «я» показывает присутствие в них абсолютного «Я». Это надиндивидуальное образование абсолютно не только в смысле первичности по отношению к эмпирическим субъектам, оно абсолютно в смысле созидательной способности, активности. Фихте сохраняет кантовскую идею продуктивной силы воображения, бессознательно творящий объект в формах чувственности. Исследование интеллектуальной деятельности субъекта, опосредствующей объект, оказыва-

лось дальнейшим обоснованием идеалистически сформулированной догадки об активности субъекта. «Именно теория знания, как опосредственного человеческого способом его получения, — замечает Т. В. Томко, — направляла последующую немецкую классическую философию (послекантовскую. — К. Л.) по пути выявления природы активности субъекта». Тот факт, что объект выступает гносеологически в системе знания, дал Фихте основание заключить относительно совпадения сознания с субъектом. Попытка согласовать идеализм с эмпирическим убеждением человека в реальности мира заставила Фихте полагать в сфере разума и объект. Вследствие этого разум, кантовское «сознание вообще» превратилась при устранении вещи в себе, как природной вещи, в некое тождество субъекта и объекта, абсолютное «Я», постулированное в качестве безусловного разума. О такого рода разуме Фихте пишет: «Он есть только для себя; но для себя он есть также он. Поэтому все, что он есть, должно быть основано в нем, что он есть, должно быть основано в нем же самом и объяснено из него самого, а не из чего-либо вне его, до чего он не может дойти, как внешнего себе, не отказавшись от самого себя»<sup>33</sup>.

Общая «практическая» ориентированность философии Фихте на достижение социальной свободы предопределяет то, что в границах его идеалистической «метафизики» исходным оказывается субъект-объект, абсолютное «Я», тождество реального и идеального, объективного и субъективного. Это тождество, равнозначное чистой деятельности «Я», не неизменное равное себе бытие, а — деяние, которое тождественно призыву: «Воздвигни себя!» Фихте пишет: «Первый постулат: помысли себя, построй понятие в самом себе и заметь, как ты это делаешь»<sup>34</sup>. Философ ищет принцип, основоположение, которое было бы одновременно основоположением познания и действия. Но это значит, что основоположение наукоучения нельзя считать возникшим сознательно. «Онтологический характер основоположения, имеющий черты безусловности, — подчеркивает Г. М. Леоничев, автор содержательной статьи об основоположении наукоучения Фихте, — переводил себя в сферу бессознательную или досознательную, ибо первый принцип не мог быть результатом опосредствования и сознательной рефлексии... Погруженный в досознательную сферу, основной принцип приобретает черты аксиомы, имеющей силу все доказать, в том числе и себя». Фихте полагал, что то отношение, посредством которого мир открывается человеку, есть отношение деятельности. Он отождествил ее с идеальной деятельностью, а факт проявления свойств объекта, по отношению к субъекту принял за создание объекта,

равнозначного в конечном счете миру вообще. «Только благодаря своему отношению ко мне существует то, что вообще существует для меня. Но вообще возможно только одно отношение ко мне, и все другие отношения — лишь подвиды этого...»<sup>35</sup>.

Философ был убежден, что в основе сознания, в основе абсолютного «Я» находится «дело-действие» (Tat-Handlung). Как бессознательный акт, оно есть проявление воли, потребность в действии, влечение к лучшему. «Сознание действительного мира вытекает из потребности действования, а не наоборот — потребность действования из сознания мира; эта потребность есть первое, сознание мира есть производное. Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума. Законы действия разумных существ *непосредственно* достоверны; их мир достоверен *потому, что достоверны эти законы*»<sup>36</sup>.

Бессознательная идеальная деятельность как единство процесса и его продукта есть абсолютное «Я». Творческая бессознательная сила «Я» проявляется в полагании самого себя. Отчужденный образ субъекта социально-политического действия, абсолютное «дело-действие», фиксируется философом в виде безпредпосылочного абсолютного основоположения: «Я полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению»<sup>37</sup>. Поскольку идеальное абсолютное «Я» первично, оно не может не быть тождеством субъекта и объекта. Полагание «Я» и его бытие — одно и то же. Фихте не оставляет на этот счет никаких сомнений. «Я есть по необходимости тождество субъекта и объекта, — субъект-объект, — пишет философ, — и оно является таким прямо без всякого дальнейшего посредства»<sup>38</sup>. Абсолютное «Я» полагает все существующее, оно есть процесс деятельности. В пределах идеализма Фихте объединяет принцип деятельности с принципом развития, вернее, пошимаает деятельность как развитие и тем самым придает кантовской «негативной» диалектике «чистого» разума положительный смысл. Он делает заявку на обобщение истории познания мира, намереваясь показать, как переход от бессознательно-волевой к интеллектуальной деятельности дает совпадение возникновения эмпирического мира и его познания. Но подобная заявка осталась нереализованной, с объективно-идеалистических позиций решение указанной проблемы попытался впоследствии дать Гегель.

Изображение деятельности «Я» как процесса развития и стремление согласовать идеализм с реальной действительностью заставляет философа говорить о переходе от бессознательного состоя-

пия «Я» к сознательному и о полагании «не-Я» как объекта. С точки зрения Фихте, объект существует только по отношению к субъекту. И поскольку абсолютное «Я» охватывает все содержание субъекта-объекта, постольку «не-Я» может противостоять эмпирическому «я». За абсолютным основоположением следуют другие, их может быть в силу относительности не больше двух. Одно из них абсолютно по форме, но относительно по содержанию, другое, наоборот, независимо по содержанию, но относительно по форме. Второе основоположение гласит: «Я безусловно противопоставляется некоторое «не-Я»»<sup>39</sup>. Третье основоположение фиксирует специфику «я», противостоящего «не-я», и раздвоение абсолютного «Я». «Поскольку полагается не-я, должно быть полагаяемо и Я»<sup>40</sup>, — пишет Фихте. Абсолютное «Я» противопоставляет внутри себя частичному, или делимому «я» частичное, или делимое «не-я». Три основоположения, собственно три стороны деятельности абсолютного «Я» — это порождение эмпирических объекта и субъекта, становление абсолютного «Я» через разрешение противоречия, преодоление преград, в процессе чего бессознательная деятельность переходит в сознательную. «И я и не-я суть оба — продукты первичных действий Я; и само сознание есть такой продукт первоначального действия Я — положения Я самим собою»<sup>41</sup>, — говорит философ. Раздвоение абсолютного «Я» на субъект и объект есть именно переход к эмпирическим данным субъекту и объекту, анализ взаимодействия которых осуществляется с позиции субъективного идеализма. «На место анализа абсолютного Я незаметно был поставлен анализ эмпирического я самого философа, — пишет В. Ф. Асмус. — Фихте изображал развитие категорий мышления в частном эмпирическом сознании, но при этом думал, что изображает развитие самого абсолютного «Я» и мировой деятельности»<sup>42</sup>. Идеалистическая диалектика субъекта и объекта — это взаимоопределение, взаимоограничение эмпирических «я» и «не-я», посредством которых реализуется деятельность абсолютного «Я», устремленная в бесконечность. Здесь представляется целесообразным указать на два момента.

Во-первых, в пределах «теоретического» наукоучения речь идет об определении «я» через «не-я». Ограничения «я» со стороны «не-я» выглядит как процесс познания объекта, независимого от субъекта. На деле же, по мнению Фихте, ограничивающее действие «не-я» есть не что иное, как действие продуктивной силы воображения. Оно порождает чувственные представления, принимаемые за действительные предметы. «Сила воображения творит реальность, — пишет Фихте, — но в ней самой нет никакой реаль-

ности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным»<sup>43</sup>. «Не-я», следовательно, полагается «я» и на индивидуальном уровне. Правда, формы чувственности, как и категории рассудка, согласно Фихте (в отличие от Канта), возникают вместе с содержанием. Однако такое признание не извлекает наукоучение от субъективно-идеалистического существа. Последнее основание сознания философ видит во взаимодействии делимого «я» с самим собой через посредство некоторого «не-я». В русле кантовской традиции Фихте развивает мысль о том, что естествоиспытатели «вкладывают в природу те законы, которыми они предполагают научиться от нее через наблюдение... законы для независимой для нас самих, как мы должны наблюдать эту природу»<sup>44</sup>. Бессознательная творческая активность воображения и порождает иллюзию, будто объект обладает самостоятельным субстанциональным существованием. Тогда как характер объектов, т. е. чувственных представлений, сознаваемых в качестве объектов, зависит, по мнению Фихте, от воли, системы практического влечения.

Таким образом, Фихте абсолютизировал идеальную активность объекта. Он отождествил объект с действительностью вообще, а проявление свойств объекта во взаимодействии с субъектом отождествил с их созданием. Философ пришел к выводу, в известном смысле аналогичному выводу Беркли: объект, «не-я», природа возникает в «я», это продукт бессознательной деятельности воображения; чувственные представления образуют то, что называют миром объектов. В доказательство приводилось релятивистски истолкованное описание специфики чувственных качеств, их отражения в органах чувств человека. Именно в духе идеалистического сенсуализма Фихте трактует опыт в работе «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии». Философ называет сферу чувственности сознанием первой степени и, говоря о восприятии посредством внешних и внутренних чувств, замечает, обращаясь к читателю, что «всякая реальность»... существует для *тебя* и как событие *твоей* жизни»<sup>45</sup>. Фихте полагает, что убеждение в существовании предметов внешнего мира основано на признании объективности чувственных свойств. Между тем, замечает философ, чувственные свойства вещи, а следовательно, вещь в целом — лишь комплекс модификаций собственных состояний субъекта. «Свет не вне меня, но во мне, и я сам — свет», — пишет он в «Назначении человека»<sup>46</sup>. Чувственное знание гносеологически играет только роль толчка. Наукоучение же описывает пути постижения объекта априори, так

как это постижение могло происходить в восприятии апостериори<sup>47</sup>. Ибо в чувственной форме «я» воспринимает «не-я» в качестве определяющего и первичного, а наукоучение анализирует его в качестве создания «я». Сознание действия — не что иное, как интеллектуальная интуиция. «Она есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю», — утверждает Фихте<sup>48</sup>. В отличие от Канта, признающего непосредственное значение лишь на уровне чувствительности, Фихте говорит об интеллектуальной интуиции, непосредственном постижении деятельности, совпадающем с самой деятельностью. Рационализм и принцип активности в трактовке интуиции отличают Фихте не только от Канта, но и в особенности от противников рационалистической философии вроде Якоби. Фихте полагает, что в интеллектуальной интуиции непосредственно открываются соответствующие трем основоположениям наукоучения логические законы и категории трансцендентальной философии. По мере эволюции взглядов Фихте на первый план выдвигаются проблема опосредствования знания, логическое его обоснование<sup>49</sup>.

Как видно, субъективистская трактовка деятельности привела Фихте в конечном счете к постулированию тождества мышления и бытия, субъекта и объекта. Субъект отождествляется с сознанием, объект — со всей действительностью; идеальное познавательное их взаимодействие превращается в единственное, поскольку постижение объекта Фихте принимает за его создание. Если сущностью эмпирического «я» оказывался абсолютный субъект, то в свою очередь эмпирический объект ставился в зависимость от делимого «я». Теоретическое наукоучение в завершенных произведениях Фихте содержало утверждение первичности субъекта — сознания перед объектом и развивалось в русле обоснования их тождества. Диалектика субъекта и объекта, признание активности субъекта не получали объективного описания. Причину того, что Фихте не удалось осуществить свой замысел, В. И. Ленин видел в субъективизме Фихте. «Вот это и есть идеализм, ибо психическое, т. е. сознание, ощущение и т. п. берется за *непосредственное*, а физическое выводится из него, подставляется под него. Мир есть *не-Я*, созданное нашим *Я*, — говорил Фихте», — пишет В. И. Ленин по поводу философии Фихте в работе «Материализм и эмпириокритицизм». Известен ленинский вывод, сделанный в «Философских тетрадах»: «Начать философию с «Я» нельзя. Нет «объективного движения».

Во-вторых, следует учитывать, что «теоретическое» наукоучение дает описание только одной стороны единого процесса дея-

тельности — описание воздействия «я» на самого себя посредством «не-я». Другая сторона этого процесса — полагание «не-я» через «я». «Теоретическое» наукоучение, по мнению Фихте, доказало, что интеллект «не просто наблюдает, а сам как интеллект становится для себя абсолютно реальной силой понятия». Идеалистический тезис относительно первичности субъекта-сознания, имеющий истоком абсолютизацию гносеологической активности человека, представляется как бы вытекающим из исследования истории духа, т. е. развития человеческого познания. Поскольку взаимодействие «я» и «не-я» — это взаимодействие «я» с самим собой, активная деятельность субъекта оказывается первичной по отношению к объекту. «Практический» разум занимает более высокое место по сравнению с «теоретическим», «практическое» наукоучение — этические и социальные воззрения — ставятся философом выше «теоретического» наукоучения.

#### СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ «ПРАКТИЧЕСКОЙ» ФИЛОСОФИИ

«Практическое» наукоучение рассматривает ту сферу взаимодействия «я» и «не-я», где в качестве «не-я» фигурирует другое делимое «я», другой человек. Мы уже отмечали, что абсолютное «Я» фихтеанской философии — идеалистически изображенное общество. Зависимость отдельных индивидов от общества в глазах Фихте есть зависимость делимого «я» от абсолютного «Я». Здесь содержится догадка о специфике субъект-объектного отношения в рамках общества, отношения, в котором изначальная волевая деятельность «Я» характеризуется как нравственная деятельность.

Из третьего основоположения «теоретического» наукоучения — тезиса о противоположности внутри абсолютного «Я» частичного «я» и «не-я» — следует признание того, что «все индивиды заключаются в едином великом Единстве чистого Духа»<sup>50</sup>. Делимое «я» с этой точки зрения проявляет себя не как изолированный индивид, «естественный», природно-возникший субъект, а как единая жизнь. В работе «Факты сознания» Фихте говорит, что деятельность делимого «я» есть «отказ от индивидуальности, основывающейся только на свободном понятии, и отдача себя объективной внешней силы, которая есть сила Единого»<sup>51</sup>. Практическое «я» полагает «не-я», оно свободно, как воля, но оно не может мыслить себя свободным в рамках Единого, абсолютного «Я», не допуская других делимых «я», не формируя своих отношений с ними. Диалектика субъекта и объекта в плане отношения человека к другому человеку, человека к обществу предстает перед Фихте как диалектика свободы и необходимости. В рамках трансценденталь-

ной философии «не-я» вообще, другие индивидуальные субъекты полагают в качестве условия достижения свободы. Высшее стремление человека, по Фихте, — стремление к согласию с самим собой. Это достигается через согласие с другими. «для тех понятий, лежащих в его «я», — пишет Фихте, — должно быть дано в «не-я» соответствующее выражение, противоположно. Так определено его стремление... В его потребности входит, чтобы разумные существа, ему подобные, были даны вне его. Он не может создать подобных существ; но он кладет их понятие в основу своего наблюдения над «не-я» и ожидает, что найдет нечто соответствующее этому понятию»<sup>52</sup>. По сути дела, и в «практическом» наукоучении Фихте имеет ввиду трансцендентальное «Я» как условие существования эмпирического индивида. Вслед за Кантом он рассматривает априорный нравственный закон, регулирующий отношения конечных субъектов. В этом смысле философ и утверждал, что надземный мир лежит не за гробом, он — единственная опора существования.

Эмпирический индивид в рамках «не-я», рассмотренного под категорией природы, — часть этого «не-я»; он не свободен, он определен действием физических сил природы. Механически трактуемая причинность распространяется и на эмпирическое сознание человека. Отсюда вытекает сугубый фатализм. «Все, что существует в природе, необходимо таково, как оно существует, и совершенно невозможно, чтобы оно было иным. Я вступаю в замкнутую цепь явлений, где каждый член определяется своим предыдущим и определяет свой последующий», — говорится в «Назначении человека»<sup>53</sup>. Фатализм в пределах эмпирической истории исключает свободу. Человек здесь скорее объект действия механически понятых законов природы, чем субъект свободного действия. Согласовать натуралистический детерминизм, навешанный, несомненно, естественно-научными данными и философской традицией, идущей от Спинозы, с устремлением к свободе, с обоснованием идеи человека как существа, полагающего себя свободным, Фихте мог только субъективно-идеалистически. «Теоретическое» наукоучение не давало иного выхода. Трансцендентальная ориентация фихтеанства предопределяет подмену анализа реальной свободы и ее реальных условий анализом теоретических конструкций, с помощью которых можно мыслить себя свободным. Разумеется, трансцендентальные формулы наполняются неизбежно определенным социально-историческим, в данном случае буржуазным, содержанием, которое при всем его идеалистически бесплодном выражении несло требование общественного прогресса. «Вне тебя также есть много подобных тебе, сила которых также принята в



расчет, как твоя, и может быть сохранена только таким же образом, как твоя, — пишет Фихте. — Представь им такое же употребление их доли, какое предписано тебе относительно твоей. Уважай то, что им принадлежит, как их собственность; целесообразно пользуйся, как своим, тем, что принадлежит тебе. Так я должен действовать; согласно этому действию я должен мыслить. Это вынуждает рассматривать вещи как подчиненные своим собственным, независимым от меня, хотя и познаваемым мною естественным законом и приписывать им независимое от меня существование. Я вынужден *верить* в такие законы...»<sup>54</sup>. Но вера в реальность чувственного мира произведена от веры в сверхчувственный моральный мир, вера в другие «я» — от веры в априорный нравственный закон. Человек в качестве субъекта практического действия в обществе есть субъект свободы, ибо он — часть абсолютного Великого «Я», внутри которого положено и «не-я», мир однозначной действующей необходимости. История, с этой точки зрения, есть процесс достижения свободы, возможного при подчинении индивида человеческому роду. Фихте высказывается по этому поводу совершенно определенно: «С точки зрения истины и подлинной действительности индивидуум вовсе не существует, ибо не должно иметь никакого назначения и должен погибнуть, а, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем как единственно существующий»<sup>55</sup>. Философ догадывается о социальной сущности индивида, о надындивидуальной природе исторического субъекта. Мистически сформулированная догадка содержит явную абсолютизацию «целого». Как мы уже отмечали, фихтеанство вообще содержит тенденцию объективно-идеалистического характера, поскольку абсолютное «я» приобретает у Фихте значение бесконечно становящейся духовной субстанции. «Человек не есть произведение чувственного мира, — говорит философ, — и не в этом мире может быть достигнута конечная цель его существования. Его назначение выходит за пределы пространства и времени и всего чувственного»<sup>56</sup>.

Субъект свободы, стало быть, — мистически понятый общественный человек. Свободное действие есть познание необходимости, именно своей необходимой связи с родом. Сознание индивида растворяется в коллективном сознании. Фихте заключает: «Все возможные индивидуумы, как и все возможные точки зрения сознания, становятся действительными. Это сознание всех индивидуумов в совокупности образует законченное сознание вселенной о себе самой; и другого сознания вселенной нет, так как только в индивидууме есть законченная определенность и дей-

ствительность»<sup>57</sup>. Сторонник идеалистического активизма истолковал свободу созерцательно только как познавательное действие. Субъект действия внутри общества-рода был отождествлен с объектом познания. И хотя Фихте говорит о роде, об обществе в целом, «органической системе», это понятие остается фразой, над ним тяготеет характерная для буржуазной философии социологическая «робинзопада». Закон, который определяет взаимоотношения людей, по мнению Фихте, остается трансцендентальным. «Эмпирическое «я» должно быть настроено так, — говорится в лекциях «О назначении ученого», — как оно могло бы вечно быть построено. Поэтому... я выразил бы основоположение учения о нравственности в следующей формуле: поступай так, чтобы максимум твоей воли ты мог мыслить как вечный закон для себя»<sup>58</sup>. Эта максима упирается в стоящую выше разума веру, решение воли придавать значение знанию. В последний период своей деятельности Фихте стал тяготеть к отождествлению нравственной веры с религиозной. Концепция субъекта исторического действия противоречила не только фактам, но и конкретным рекомендациям самого философа относительно государственно-правового и общественного устройства.

Таким образом, наукоучение внесло существенный вклад в разработку проблемы субъекта и объекта. Этот вклад связан с попыткой показать, что сущность объекта заключается в деятельности, раскрыть субъект как субъект действия и познания. Фихте развил кантовскую догадку о «системности» субъекта, наметил в известном плане характеристику специфики субъекта познания и субъекта действия, субъекта действия по отношению к природе и субъекта социально-исторического действия. Философ заметил тот факт, что становление субъекта неотделимо от преобразования предмета, превращающего его в объект для субъекта. Тем не менее, отождествив деятельность вообще с идеально-волевой деятельностью, Фихте попал в сеть неразрешимых противоречий. Преобразование предметов природы предстало в качестве равнозначного их субстанциональному творению, субъект был признаком абсолютно первичным началом. Деятельность субъекта принималась лишь в качестве деятельности сознания. Субъективизм предопределил умозрительность и формализм, созерцательность и конечную религиозную окраску фихтеанской концепции субъекта и объекта.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 18. С. 206. См. также: Философия Канта и современность. М., 1974; Кант и кантианцы. М., 1978; Гринишин Д.

М., Корнилов С. В. Иммануил Кант. Л., 1984; Длугач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986.

<sup>2</sup> Попов С. И. Кант и кантианство. М., 1961. С. 35.

<sup>3</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 656.

<sup>4</sup> Там же. С. 661.

<sup>5</sup> Там же. М., 1966. Т. 6. С. 351.

<sup>6</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332. Верно, на наш взгляд, истолковывает позицию Канта К. М. Долгов: «Если есть истина, а как подлинный философ он был убежден в ее существовании, то как открыть ее тайну и красоту каждому человеческому уму и сердцу, чтобы человек смело и без колебаний следовал за ней и мыслил, действовал и жил в согласии с истиной? Вопрос истины для Канта был вопросом места человека в мироздании, вопросом смысла человеческого существования» (Долгов К. М. Кант и кризис буржуазного философско-эстетического сознания // Вopr. философии. 1976. № 6. С. 121).

<sup>7</sup> Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2. С. 232.

<sup>8</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 105.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 154.

<sup>11</sup> Там же. С. 193.

<sup>12</sup> Там же. С. 195.

<sup>13</sup> Там же. С. 151.

<sup>14</sup> Там же. С. 333.

<sup>15</sup> Там же. С. 191–192. Л. А. Абрамян пишет: «Недостаточно поэтому сказать, что априорно, по Канту, такое знание, которое не зависит от опыта. Точно так же кантовские выражения “до опыта”, “предшествование опыту” не приходится понимать в их временном или экзистенциальном значении. Априорный момент предшествует опыту в том смысле, в каком условие предшествует обусловленному, существуя одновременно с ним. Он первоначален в той же мере, в какой целостность знания и принципы этой целостности первичны по отношению к элементарным клеткам знания. Априорное столь же фундаментально, как система дифференциации мира в отношении к конкретной “картине мира”. Короче, априорное предшествует опыту логически» (Абрамян Л. А. Априоризм Канта // Вopr. философии. 1972. № 10. С. 138).

<sup>16</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 196–197.

<sup>17</sup> Там же. М., 1964. Т. 2. С. 204.

<sup>18</sup> Там же. С. 173.

<sup>19</sup> Там же. С. 223.

<sup>20</sup> Там же. Т. 3. С. 108–109.

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 182.

<sup>22</sup> Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 268.

<sup>23</sup> Там же. С. 347.

<sup>24</sup> Там же. С. 415.

<sup>25</sup> Там же. С. 428.

<sup>26</sup> Там же. С. 298.

<sup>27</sup> Там же. С. 350–351.

<sup>28</sup> См.: Калинин Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.

<sup>29</sup> Кант И. Соч. М., 1966. Т. 5. С. 174–175.

<sup>30</sup> Фихте И. Г. Избранные сочинения. М., 1916. Т. 1. С. 410. О фило-

софии Фихте см.: *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.

<sup>31</sup> Цит. по: *Бур М.* Фихте. М., 1965. С. 45–46.

<sup>32</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 428. Фихте, отмечая абсолютную несовместимость «догматизма» и идеализма, высказывает важную мысль: «Я отнюдь не отрицаю, что из обрывков этих разнородных систем можно составить некоторое целое и что эта непоследовательная работа в действительности производилась весьма часто: но я отрицаю, чтобы при последовательном образе действий были бы возможны более, чем эти две системы» (Там же. С. 417).

<sup>33</sup> Там же. С. 463.

<sup>34</sup> Там же. С. 447.

<sup>35</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. СПб., 1905. С. 82.

<sup>36</sup> Там же. С. 84.

<sup>37</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 72.

<sup>38</sup> Там же. С. 75.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. С. 86.

<sup>41</sup> Там же. С. 84.

<sup>42</sup> *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2. С. 83.

<sup>43</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 209.

<sup>44</sup> Там же. С. 37.

<sup>45</sup> *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 20–21.

<sup>46</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 56.

<sup>47</sup> *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение... С. 34.

<sup>48</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 452.

<sup>49</sup> *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963. С. 66–75.

<sup>50</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 405.

<sup>51</sup> *Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914. С. 76.

<sup>52</sup> *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935. С. 73.

<sup>53</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 9.

<sup>54</sup> Там же. С. 82.

<sup>55</sup> *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 33.

<sup>56</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 123.

<sup>57</sup> Там же. С. 20.

<sup>58</sup> *Фихте И. Г.* О назначении ученого. С. 63.

В. Н. Железняк  
г. Пермь

## ЧИСТЫЙ РАЗУМ КАК ЦЕННОСТЬ

Разрешение антиномий практического разума, на наш взгляд, менее тонко аргументировано Кантом, нежели соответствующий раздел диалектики чистого разума. За этими трудностями в понимании нравственной диалектики Канта могут скрываться очень

важные вещи, проливающие свет на бытийный статус закона свободы. Попытаемся для начала сформулировать наше «непонимание» кантовской идеи нравственной антиномии в такой же антиномичной форме. Ноумен свободы (высшее благо) всегда есть, а феномена практического действия, для которого высшее благо представляет собой абсолютную цель, может и не быть, или неважно есть он или нет. Ценность и значимость высшего блага абсолютна, а значимость практических условий его реализации относительна (вполне мыслимо, что эти условия и вовсе отсутствуют). Возникает, таким образом, подозрение, что антиномия заведомо решена в пользу тезиса. Это непонятно, потому что для Канта ценность антиномий не в том, чтобы занять одну из крайних позиций, а в том, чтобы преодолеть обе.

Антиномия чистого практического разума строится у Канта на выяснении соотношения двух основных смысловых моментов понятия высшего блага — добродетели и счастья. Это производит несколько путаное впечатление. Неужели все так просто: добродетель куда важнее и значимей, нежели эмпирический идеал счастья. Для того, чтобы сформулировать эту мысль, вовсе не надо затевать разговор о диалектике антиномий. Такая мудрость вряд ли может помочь преодолеть нравственные противоречия и достичь искомого самоудовлетворения. Но если нам не очень ясно решение проблемы, то по крайней мере ясна сама проблема. Проблема состоит в том, каким образом практический идеал высшего блага может быть реализован в нашем чувственном опыте. Сформулированная таким образом основная проблема диалектики практического разума кажется предельно ясной. Ясность эта, однако, покупается ценой некорректности выражения. На уровне практического разума мы уже не можем говорить о чувственном опыте в том же самом смысле, что и раньше (на уровне рассудочного созерцания). Поэтому, строго говоря, указанная проблема должна формулироваться так: каким образом высшее благо, будучи чистым и законченным выражением экзистенциальной модальности (бесконечной целевой перспективы, чудесным образом сосчитанной и завершённой), может быть воплощено (или хотя бы просто совместимо) с вереницей наших повседневных поступков. В общей трансцендентальной диалектике ставилась проблема совместимости чистых понятий разума (чьё содержание целиком трансцендентно) и конкретно-чувственных представлений. Проблема решалась благодаря особой трансформации нашего опыта, при которой мы обретаем мир как явление, как наличное здесь-бытие. Но на стадии практического разума мы уже пребываем в феноменаль-

пом мире, чтобы не сказать больше — на его трансцендентальной границе. То обстоятельство, что практический разум предполагает и особую бытийную модификацию опыта, чаще всего не учитывается. Поэтому, когда мы задаем вопрос, каков смысл наших конечных деяний, если последняя высшая цель нашего существования недостижима, мы должны учесть, что наши поступки на этой стадии уже не укладываются в расхожее представление об обыденной реальности, ибо само наше бытийное «здесь» существенным образом изменено. Тем не менее вопрос остается: каким образом сверхчувственная и запредельная свобода может быть явлена нам в осязаемой чувственной форме?

Диалектика идеи долга тоже не очень ясна. Долг априорен, формален и в этом смысле — ничей («всеобщий»). И в то же самое время — это объект *нашего* опыта, это *наш* долг. Антиномия долга теряет четкость, потому что антитезис счастья практически упраздняется. То, что в какой-то степени аналогично счастью, сводится к уважению долга и проистекающей отсюда самодовольственности. Впрочем, этот мотив можно трактовать и как намек на реальное преодоление нравственных антиномий. Удовлетворение от того, что мы контролируем свою чувственную жизнь и свободны от ее эксцессов — своеобразный кантовский стоицизм, — может быть внешним признаком смены бытийных установок, позволяющих выйти за пределы антиномии долга и счастья. В этом случае состояние самоудовлетворенности может означать сохранение девственной целокупности «Я», человеческой самости, постигнутой в качестве единственно верного признака явленной миру свободы.

Можно было бы попытаться разрешить возникшие трудности, проведя полную аналогию с антиномиями теоретического разума. В этом случае можно было бы сказать, что практическая идея высшего блага должна применяться регулятивно — как средство универсализации наших целей. Однако такое решение нельзя считать удачным, так как мы рискуем опять потерять из виду специфику практического разума, который представляет собой способность желания, а не познания. Конечно, как и всякую идею разума, идею высшего блага мы должны применять регулятивно. Но мы не выйдем за пределы мышления и никак не затронем существо нравственных антиномий, требующих изменить мотивировку наших поступков. Высшее благо не наша цель. Неважно, каковы ее характеристики, всеобща ли она, трансцендентна, интеллигибельна, только идея или модально-практическое отношение, — важно, что она не может вызывать у нас обычной аффектации, той самой,

которая заставляет любить наши цели и добиваться их. Регулятивно применяемая идея разума топит нашу чувственность в бесконечность. Пока мы понимаем под чувственностью сферу наглядной образности, совокупность эмпирических представлений, без которых невозможно научное познание, то все ясно. Но как только чувственность является нам в своем собственном значении — как аффектированная мотивировка наших действий, то немедленно возникают трудности. Идея высшего блага не может гнать в бесконечность чувственные мотивы наших поступков, без которых реальные земные цели невысказанны, потому что она просто-напросто не имеет к ним никакого отношения. Неужели выход из основной антиномии практического разума состоит в простом упразднении антитезиса? Если бы это было так, то нравственная диалектика Канта несла бы с собой полное разочарование (к этому приходит большинство интерпретаций кантовской этики). Кроме того, такая диалектика была бы просто бессмысленна, потому что механическая ликвидация антитезиса упраздняет и саму «диалектику». Из всего сказанного вытекает необходимость выйти за пределы как идей высшего блага, долга, свободы... так и за пределы чувственных мотивировок (и всей обыденной сферы заодно). При этом должна произойти не просто смена бытийных ориентаций сознания, но и самого способа здесь-бытия.

Рациональная воля не исчезает, она просто раскрывает свою истинную природу в качестве медиума свободы. В каждый момент жизни в нас присутствует трансцендентальная воля, восстанавливающая нашу личность до поуменального субъекта, для которого высшее благо и само бытие Божие вполне имманентны (а не трансцендентны). Чувственные интересы при этом не блокируются, не сдерживаются и не подлежат никакой сублимации, они просто теряют свою мотивирующую силу. Сам факт существования восстановленной личности в конкретных условиях этого мира оказывается следствием свободной причинности (морального закона), причем не в регулятивно-проблематическом, а в категорическом смысле. Все дело в акте причинения. Акт суждения иницируется трансцендентальной структурой интеллекта, которая маскирует и гасит спонтанно-волевой источник мысли. Активное причинение поступка, то есть самый момент его возникновения, сам креативный импульс, восходит к границе феноменального мира (соответственно — к границе эмпирической личности). Свободный поступок совершает не эмпирический индивид. Исток свободного деяния лежит не в сфере эмпирической реальности, но там, где мы реально существуем в качестве поуменов... Все сказанное

можно подытожить формулировкой: разрешение нравственных антиномий предполагает переход человеческой личности из феноменально-субъективного в экзистенциальный план существования. Звучит это хорошо, но тем не менее не проясняет главную загадку, что станет со мной — реальным, земным человеком, — если я решусь радикально изменить экзистенциальные параметры моих поступков?

Все действия практического разума располагаются между двумя полюсами — долгом и счастьем. Срединно-третье начало, благодаря которому в конце концов получают разрешение нравственные антиномии, Кант называет «уважением» (*das Ansehen*). Именно в этом «чувстве» следует искать ответы на поставленные выше вопросы. «Уважение» не просто одно из частных положений «Критики практического разума», за ним кроется целая теория, составляющая центральный нерв всей нравственной метафизики Канта.

Наше эмпирическое «Я» по-разному относится к трем элементам волевого акта: его закону, его результату и его мотиву (этот последний может быть моей личной склонностью, которую я могу одобрять или не одобрять, или чужой симпатией, на которую я могу отвечать взаимностью). Так вот, только к первому я могу испытывать уважение. Я могу испытывать уважение только к закону, поскольку результат моих действий вторичен по отношению к первопричине волевого акта, даже если речь идет о глубоко нравственном поступке. Уважать можно только исток, первопричину воления, внешнюю по отношению к эмпирическому «Я». Склонность можно одобрять или не одобрять, но уважение никак не применимо к нашему восприятию чувственных влечений. Уважение не может относиться к вещам; лошадей и собак можно любить, а мря, вулкана или хищного зверя можно бояться, но уважать все это нелепо. Отсюда уже ясны элементарные характеристики уважения: это отношение к первопричине наших деяний, резко отличающейся от чувственных мотивов и никак непосредственно не связанной с нашей реакцией на возможные результаты собственных поступков. Уважение относится к причине наших волевых актов, и притом именно к категорической причине; уважение — это наша субъективная реакция на абсолютную необходимость долга, которая может мыслиться нами независимо от наших чувственных влечений. Если сам Кант опасался, что из-за пристрастия к слову «уважение» его могут обвинить в обращении к неясному чувству, то для современного читателя это неясное чувство самое глубокое и интересное в его трактатах, посвященных морали. Теория уважения в этом пункте доказывает, что Кант, и



любой следующий за ним исследователь, рано или поздно вынужден покинуть сферу рациональных объяснений и перейти к иному способу описания важнейших сторон человеческого существования. Уважение глубоко диалектично, поскольку представляет собой синтез идеи абсолютного блага и непосредственной жизненной направленности человеческого сознания — это печувственное чувство или внеразумный разум. Уважение — это реакция нашей разумной души на идею долга. Уважение возникает из того, что наша собственная воля оказывается полностью тождественной всеобщему императиву.

Немецкое *das Ansehen* означает внешний вид и одновременно, уважение. Оба смысла связаны друг с другом. В русском языке, в котором не зафиксировано прямой связи между явлением (видом, проявлением) и уважением к тому, что явлено, тем не менее тоже можно найти указание на такую связь. Так, прилагательное «видный» означает важный, значительный, внушительный, достойный уважения, например «видный мужчина». То, что «уважение» (*Ansehen*) семантически связано со значением внешнего вида, явления, проявления чего-то внутренне значительного, подсказывает нам, что уважение есть непосредственное восприятие трансцендентной сущности, которая явлена нам, так сказать, во внешнем облике — в данной наличной здесь-бытийной ситуации. Русское «видный» и немецкое «*ansehnlich*», которые совершенно совпадают по смыслу, как раз и выдают этот момент явленности, существенности и значительности, то есть непосредственное присутствие трансцендентной сущности в нашем «здесь». Таким образом, Кант преобразует так называемый «моральный интерес», который он осмысливает и истолковывает в своем учении об уважении, в особое проявление морального созерцания. Термин «созерцание» в данном случае недостаточен. Нам придется мобилизовать более глубокие ресурсы русского языка, чтобы вскрыть природу этого сверхчувственного чувства. Моральный интерес у Канта оказывается особым видением, проведением или даже провидением, которое реализует себя в истинно свободной воле. Если подобные формулировки покажутся слишком прямолинейными, можно уточнить, что уважение — реакция эмпирического, и даже просто обыденного, сознания на факты проявления в мире свободной причинности (а она может быть открыта нам только в качестве источника человеческой воли, реализующей себя в поступках, которые разумному существу трудно не уважать).

Латинский вариант «уважения-*Ansehen*» *reverentia*, который также используется Кантом, фиксирует близость страха и уважения-

благоговения. Связь «уважения» с про-явлением, с границей явления здесь более отдаленная, хотя также присутствует. Чувственные реакции нашего сознания сводятся к влечениям (склонностям) и страхам. Очень интересно и важно, что и «чувство» уважения истолковывается Кантом в виде модификации склонности и страха. Вся диалектика здесь опять-таки сводится к тому, что уважение есть моя реакция на источник воли, который, во-первых, не мне принадлежит и бесконечно превосходит все мои обыденные «хотения», в силу чего я и предпочитаю его им, испытывая благоговейный страх и удивление; во-вторых, — это все-таки действие закона, который я сам на себя возлагаю и, следовательно, испытываю к нему склонность и любовь. Вот почему уважение предстает перед нами как некоторое экзистенциальное чувство, представляющее собой нечто третье по отношению к антиномичным крайностям всеобщего блага и личного счастья. Чувство уважения (благоговейного созерцания) представляет собой переживание ситуации, в которой мы окончательно освобождаемся от вульгарных представлений о добре и зле.

Кант любил приводить примеры добродетели из самой простой и непритязательной человеческой среды, но он постоянно ссылаясь и на феномен таланта. Теория уважения перекликается со знаменитой кантовской теорией гения. В гении Кант был склонен видеть непосредственную явленность закона свободы. Обыденный ум не может не восхищаться, даже вопреки своему эгоистичному апломбу, несомненной выполнимостью категорического императива, убеждаясь в этом на примерах добрых дел. Тем более грозно и таинственно должна предстать перед ним свобода в творениях гения, ведь с гением всегда связывают руку провидения (правда, в моральном плане Кант обращал внимание не на природные задатки, а на личные завоевания гения в культуре). Уважение есть переживание ситуации, в которой все промежуточные инстанции между источником воли и ее предметом ликвидированы, и человеческое сознание вплотную приблизилось к феноменальной границе мира. Вот в этой-то близости к феноменальным границам и заключается тайна уважения как бытийного чувства, непосредственно выражающего радикальную модификацию нашего опыта.

Категорический императив, исходя из этих соображений и самого понятия о нравственном законе, приобретает вид: поступай так, чтобы твоя максима могла стать моральным законом, то есть приобрести всеобщий характер. Таким образом, речь идет о переходе субъективной максимы в закон. Эти кантовские формулировки часто воспринимали абстрактно. При этом забывалось, что

они имеют смысл не сами по себе, а только в качестве элементов кантовского учения о воле. Воля есть всецело бытийное отношение, и именно воля удалялась из подобных истолкований категорического императива (который рассматривался исключительно как мыслительный акт). Но чем еще может быть эта грань перехода максимы в закон, как не границей феноменального и noumenального миров? Мы ликвидируем все опосредующие звенья между нами и границей мирового феномена. Неважно, говорит Кант, что собой представляет окружающий меня мир, понимаю ли я его, принят ли я им и т. п., — важен источник моей воли. Это значит, что мы пробрасываем себя к границам феноменальной реальности и непосредственно исходим из них, или, наоборот, что эти границы приближены к нам и непосредственно очерчивают нашу самость. Таким образом, кантовское «уважение» — это чувство бытийной пограничности, возникающее благодаря такой модификации здесь-бытия, при которой «здесь» оказывается непосредственной границей с «там».

Высший нравственный принцип не нуждается ни в какой разумной философии, для него достаточно сократовской непосредственности и простоты. Границы бытия непосредственно ощущаются и переживаются человеком, поскольку он наделен разумной волей. Кант настаивает на безусловном уважении самых немудрящих и естественных добродетелей (по контрасту с последующими временами, когда все более и более будет цениться романтическая героика). Категоричность свободной воли может быть замечена и открыта любым человеком в простейших фактах жизни. Кант находил это обстоятельство удивительным и таинственным. Очевидность категорического императива была его излюбленной идеей, под влиянием которой он написал «Метафизику нравов». Восхищение и уважение вызывает независимость и автономность личности. Ведь мы испытываем уважение к тому, что ни от чего не зависит, кроме себя самого. Разумная воля самодостаточна. Достойно уважения то, что предельно самостоятельно и самоценно. Что же касается требования всеобщности, то это лишь внешний признак и пароль реальной свободы, явленной нам в трансцендентальной воле.

Кант настаивал на уважении к проявлению закона в конкретной личности (а не просто к «закону вообще»). Почему для обывателя уважение так тяжело? Потому что оно умаляет наше «Я» и его самомнение. Ведь наше эмпирическое «Я» никак не может претендовать на какую-либо автономию. Нас раздражают приметы исполнимости закона, о котором мы знаем, который мы счита-

ем, по которому не следуем. Закон определяет волю; воля — непосредственно бытийное отношение; мы бесконечно далеки от бытия, и нас раздражает всякое напоминание о его присутствии или приближении; мы не хотим, чтобы наш маленький обывательский мирок вообще имел какие-либо границы, за которыми, как мы подозреваем, есть нечто, что бесконечно превосходит возможности нашего рассудка. Даже о смерти, которая несомненно поджидает нас за этими границами, мы не хотим думать.

Уважение связано у Канта и с другой рационально-чувственной модификацией опыта — удивлением. Кант говорит о торжественном величии морального закона, сопоставляя его с величием природы. К созерцанию нравственных добродетелей, как и к созерцанию природы, всегда примешивается удивление. И в том, и в другом случае мы бываем поражены независимой игрой свободных сил, но нравственное уважение может вызывать не стихийная энергия природы, а креативная мощь свободного разумного начала. Торжество свободной воли, особенно в таких величественных проявлениях, как творение гения, не может не поражать «простого человека». Обыватель сопротивляется чувству уважения, оно пугает его. В большей или меньшей степени это присуще любому человеку. Мы обречены быть конечными земными существами, и чувство нравственного уважения может казаться унижительным для нас самих. Поэтому воля всегда является преодолением неудовольствия и сопротивления по отношению к нашим собственным свободным решениям; воля переживается нами как внутренняя свобода: постоянное самовозвышение, самопреодоление и самообладание.

Итак, мы добрались до некоторого положительного вывода. Каким образом решается нравственная антиномия? — Конечно, не путем ликвидации всей чувственной сферы опыта в пользу долга (что сделать в принципе невозможно) и не через подчинение склонностям, что категорически запрещено. Выход — в непрерывном и как можно более плотном приближении к феноменальным границам мира, к самому бытию, к источнику бытия, открытому нам в волевой причинности. Нравственные антиномии преодолеваются в стремлении ко все более и более полному «медиумальному» переживанию каждой конкретной практической ситуации, являющейся предметом субъективной максимы и объективного закона (то есть одновременно моей и всеобщей). Уважение, как совершенно недвусмысленно говорит Кант, — это непосредственное определение воли моральным законом. Рационально определить феномен нравственного уважения, как мы видим, довольно трудно. Но зато совершенно несомненно, что уважение

открывает новую сферу нашего опыта; несомненно, что этот опыт бытиен и в нем заключена новая ориентация нашего существования в мире — как гражданском, так и вселенском.

И. В. Цветкова  
г. Тольятти

## ФУНКЦИИ КАТЕГОРИЙ В МЕТАФИЗИКЕ И. КАНТА И М. ХАЙДЕГГЕРА

С позиции классической рациональности функции категорий сводятся к формированию научных знаний о предмете, при этом остается открытым вопрос относительно роли категорий в познавательной деятельности в целом. В XX веке философы предпринимали неоднократные попытки поиска альтернатив категориальному способу познания. Это было связано с преодолением классических схем рациональности, основанных на логике противопоставления субъекта и объекта, в рамках которых категории рассматриваются в качестве схем, порожденных рассудком. Данная тенденция нашла наиболее яркое выражение в философии жизни, экзистенциализме, феноменологии и т. д. Представители этих направлений выступали с критикой рассудочных форм познания, в том числе и функций категорий, выявленных Кантом, стремясь к предельному сближению философского, повседневного и поэтического языков. Аналитика категорий выступает базисом построения онтологических концепций, основанных на принципах целостного познания.

Идея фундаментальной онтологии М. Хайдеггера возникает в процессе размышлений над «Критикой чистого разума» Канта. В предисловии к книге, написанном в 1950 году, Хайдеггер признает, в известной мере справедливость упреков относительно «насиловственности истолкования» текстов Канта и в то же время оправдывает их особенностью применяемого метода. Хайдеггер противопоставляет «открытие пространства мыслящего диалога» традиционным нормам историко-философского и историко-филологического исследования, и отмечает, что его способ интерпретации имеет с точки зрения научных критериев множество упущений и ошибок<sup>1</sup>. Однако по отношению к задаче построения онтологической концепции этот способ интерпретации имеет важное преимущество, поскольку позволяет выявить целостный смысл текста Канта, избегая терминологических трудностей.

Принципиальным замыслом Хайдеггера в интерпретации «Кри-

тики чистого разума» было стремление выделить ключевое содержание этой работы через попытку предъявления того, что Кант «хотел сказать». Отмечая эту особенность интерпретации, Хайдеггер указывает на способ истолкования самим Кантом Лейбница и древних философов. Необходимость «насильственного» истолкования философских текстов объясняется, по мнению этих философов, несопадением того, что «говорят слова», с тем «что они хотят сказать». «Однако это насилие не может быть стихийным произволом. Питать и вести истолкование должна сила предосвещающей идеи. Лишь питаясь этой силой, интерпретация может осмелиться на всегда рискованную открытость, доверение себя сокрытой внутренней страсти произведения, чтобы через нее быть вовлеченной в несказанное и принужденной к его сказыванию. И это — тот путь, на котором сила просвещения самой ведущей идеи становится вполне явной», — отмечает М. Хайдеггер<sup>2</sup>.

В соответствии с древней философской традицией категории определяются Хайдеггером как такие рассудочные формы о сущем, в которых предметно представлен состав сущего, но вместе с тем всегда уже упущен вопрос об истине его бытия. В этом определении категорий содержится результат рефлексии по поводу исторического становления философии, начиная с античности и заканчивая современностью. Философия Нового времени рассматривала представление, репрезентацию как главные черты мышления. «То, что мышление до сих пор основывается на представлении, а представление — на репрезентации, все это имеет давнее происхождение. Оно скрывается в невзрачном событии: в начале истории западной Европы бытие сущего явилось для всего ее течения как наличность, как присутствие», — отмечает М. Хайдеггер<sup>3</sup>. Философ имеет в виду парменидовское утверждение, что бытие есть, а небытия нет, в котором скрыта вся тайна европейской науки и западноевропейской истории. Античная философия еще сохраняет неразрывную связь бытия и мышления, ибо бытие не может явиться иначе, как в мысли, но в философии Нового времени этой связи уже нет. М. Хайдеггер стремится возродить онтологическую парадигму, связав снова бытие и мышление, но для этого предлагает пойти другим путем. Мышление не является оперированием понятиями или представлениями, мышление есть особое состояние самого бытия человека, такое состояние, когда он реализует, обнаруживает (проживает, показывает, испытывает и т. д.) свою сущность.

Проясняя изначальный греческий смысл слова «категория», М. Хайдеггер пишет, что он был связан с практикой публичного

собрания людей, в отличие от закрытого. Следовательно, «категория» означала, что «открытие, обнаружение совершается через слово, поскольку это последнее *ославляет* некоторую вещь — вообще нечто сущее в том, что она (оно) есть, именуя ее как такую-то и так-то существующую».

В греческой философии категории обозначали принадлежность к виду какой-либо вещи, а также собственное имя, взятое в широком смысле. Аристотель впервые ввел философский статус категорий, которые стали означать философское имя, «именующее собою то, что в философии по самому ее существу надлежит в ее мысли осмыслить»<sup>4</sup>. Таким образом, категории фиксируют особенность языка философии, которая проявляется в возможности указания на предмет мышления. Сущность метафизических рассуждений составляет то, о чем умалчивает обыденная речь, но, что зафиксировано в категориях как основополагающих философских понятиях.

Хайдеггер определяет «катеґорию» как встраиваемую в слово мысли истину «о сущем как таковом в целом... Соответственно категории суть основные слова метафизики и *потому* имена для основополагающих философских понятий»<sup>5</sup>. Именно категории, согласно Хайдеггеру, определяют способ понимания, который в контексте европейского рационализма оформляется в виде «высказывания» или «суждения». При аналитике категорий Хайдеггер обращается к творчеству Канта, поскольку именно Кант предпринял попытку обоснования того, что логические функции категорий непосредственно вытекают из познавательных возможностей рассудка.

Рассматривая значение категорий в познавательном процессе, И. Кант следует метафизической традиции, согласно которой «категории возникают исключительно в рассудке, *независимо от чувственности*», они играют решающую роль в дедукции чистых понятий рассудка. Кант сосредоточивается изучении единства, которое возникает в наглядном представлении при помощи категорий благодаря рассудку и отвлекается от того, каким образом многообразие дается для наглядного представления<sup>6</sup>.

Кант выделил четыре группы категорий: количества (единство, множественность, целокупность); качества (реальность, отрицание, ограничение); отношения (акциденция и субстанция, причина и действие, взаимодействие); модальности (возможность, невозможность, существование, несуществование, необходимость — случайность). Трансцендентальная дедукция категорий была призвана, по сути дела, показать конструирование доступных познанию объек-

тов как результат применения категорий к созерцанию. Это выступало основанием для нахождения в понятийно-категориальном мышлении первоисточника всевозможных видов связей<sup>7</sup>. Таким образом, у Канта логика получает преимущество перед эстетикой.

Хайдеггер ставит под сомнение понимание категорий в качестве *высказываний о бытии сущего*, поскольку в концепции Канта категории не являются ни проблемой трансцендентальной эстетики, ни трансцендентальной логики. Философ считает основной проблемой «выяснения внутренней возможности сущностного единства онтологического познания»<sup>8</sup>. Категория — это не только высказывание, или элемент чистого познания, в ней должно находиться *знание о бытии сущего*; познание бытия является единством чистого созерцания и чистого мышления; принципиальным в сущности категорий будет чистая созерцательность ноции<sup>9</sup>.

Основанием для построения онтологической концепции Хайдеггера является то, что Кант не обосновывает замкнутость категорий исключительно в сфере рассудка, при этом вызывает сомнение формально-логическое выведение категорий из таблицы суждений, которую Кант иногда называет «трансцендентальной таблицей». Это дает повод трактовать функции категорий в познании более широко. Хайдеггер придерживается мнения, что категории вообще не выводятся из таблицы суждений, они вообще не выводимы из нее<sup>10</sup>.

Категории, с точки зрения Канта, это предельные основания мышления, характеризующие особенности рассудка при формировании суждений. Функция категорий состоит в создании правил для рассудка, т. е. в акте приведения к единству апперцепции многообразия. Согласно Канту, рассудок сам по себе ничего не *познает*, но только связывает и упорядочивает материал для познания, именно наглядное представление, которое должно быть дано ему посредством объекта<sup>11</sup>.

Для Канта разграничение познания и мышления является принципиальным. Для познания необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого мыслится предмет вообще (категория) и, во-вторых, наглядное представление, посредством которого предмет предстает как таковой. При этом Кант подчеркивает предметную направленность понятий, необходимую для формирования знаний. Таким образом, в философии Канта категории выступают условиями знаний о предмете. Категории с помощью наглядного представления доставляют знание о вещах, поскольку возможно применение их к эмпирическому, наглядному представлению, т. е. служат только для возможности эмпирического знания, которое называется опы-



том. Категории позволяют рассматривать вещи как предметы возможного опыта, в этом состоит их главное предназначение<sup>12</sup>. При помощи категорий очерчиваются границы применения чистых понятий рассудка в отношении к предметам. С другой стороны категории приобретают смысл и значение только по отношению к чувственным и эмпирически наглядным представлениям<sup>13</sup>.

Хайдеггер, анализируя попытку Канта провести четкие границы между функциями чувственности и рассудка, обращает внимание на следующий парадокс: «Чем радикальнее попытка изолировать чистые элементы конечного познания, тем глубже невозможность подобного изолирования и явственнее — отнесенность чистого мышления к созерцанию»<sup>14</sup>. Интерпретируя текст Канта, Хайдеггер последовательно анализирует проблему сущностного единства чистого познания. В качестве его основных элементов он выделяет время как чистое созерцание и ноции как мыслимое в чистом мышлении. Принципиальным для Хайдеггера является вопрос о возможности синтеза данных элементов, обеспечивающих целостность познания.

Этот синтез не есть дело ни созерцания, ни мышления. Он, как бы, «опосредующим» образом находясь между ними, состоит в родстве с обоими. Единство полной сущности чистого познания имеет три составляющие. Первое — многообразие чистого созерцания, второе — синтез этого многообразия через способность воображения (который не формирует знания); третье — понятия, сообщающие этому синтезу единство, основанное на рассудке. Данные виды синтеза связаны в сущностно-структурированном единстве конечного познания, веритативном синтезе созерцания и мышления. Тожественность здесь означает: сущностная структурная взаимосвязанность<sup>15</sup>. Хайдеггер, основываясь на тексте Канта, подчеркивает, что синтез есть исключительно действие способности воображения.

Раздел «Критики чистого разума» о трансцендентальной дедукции категорий является очень трудным для понимания, поэтому Хайдеггер пытается выявить изначальную направленность самой проблематики в отношении к ведущей проблеме метафизики<sup>16</sup>. При аналитике функций категорий Хайдеггер основывается на следующих особенностях чистого познания, выявленных в результате интерпретации текстов Канта: 1) целостность познания, т. е. взаимная обусловленность чувственного и рационального; 2) конечность познания, что подчеркивает его сущностную зависимость от временности; 3) отсутствие способности производить сущее, т. е. содержательную зависимость от него. Данные атрибуты чисто-

го познания позволяют актуализировать проблему: что делает возможным способность восприятия сущего? В отличие от Канта, который сосредоточивает внимание на процессе конструирования объекта в процессе познания, решающая роль в котором принадлежит рассудку, Хайдеггер высказывает предположение: «...сущее может само выступать к нам, т. е. показывать себя как противостоящее. Если же мы не властны над наличным бытием сущего, то как раз определенность его восприятием требует того, чтобы сущему с самого начала *пред-стояния*».

Возможность предметности Хайдеггер видит в способности «*пред-оставления*» нечто, в котором может исполниться воспринимающее созерцание. При этом возможность *пред-стояния* не может быть сущим, оно есть ничто. В любом случае это «ничто» не есть только nihil absolutum<sup>17</sup>.

«*Пред-оставление* нечто», согласно Хайдеггеру, является «понятием» и, поскольку понятийное представление приписывается рассудку, первичным актом, пра-деянием, рассудка. Оно обозначает «сознание» как представление единства. Рассудок как целое изначально задает противостоящее случайному. Чистые понятия имеют своим содержанием «*правлящие единства*», они не только служат правилу, но, как чистые представления, впервые дают нечто «*правилосообразное*». На этом основании рассудок может характеризоваться как способность правил<sup>18</sup>.

Рассудок в интерпретации Хайдеггера «есть высшая способность — в конечности, есть конечное в высшей степени. И, следовательно, именно в «предоставлении» как пред-деянии чистого рассудка должна отчетливым образом высвечиваться его зависимость от созерцания. Конечно, это последнее должно быть не эмпирическим, но чистым созерцанием». Сущее становится доступным для конечного существа лишь на основании заранее себя обнаруживающего «пред-ставления». Оно заранее заключает все сущее, которое может встретиться в горизонте единства возможной взаимосвязанности. По мнению Хайдеггера, это обеспечивается благодаря тому, что само же встречающееся уже заранее является охваченным горизонтом времени, что удерживается в чистом созерцании. Хайдеггер приводит два доказательства того, что чистое созерцание и чистый рассудок зависят друг от друга. Это a priori единое целого чистого созерцания и чистого рассудка «образует пространство раскрытия «*пред-оставления*» внутри которого можно встретить любое сущее<sup>19</sup>.

В «Критике чистого разума» Кант отмечает двойственность функций категорий поскольку, будучи чистыми формами мысли, они

приобретают, тем не менее, объективную реальность. Категории могут применяться к предметам, которые могут быть даны нам в наглядном представлении, однако только как явления. Этот синтез многообразия чувственного наглядного представления, возможный и необходимый *a priori*, Кант называет *фигурным* (*synthesis speciosa*) или трансцендентальным синтезом способности воображения.

Категории Кант определяет как функции суждения, поскольку многообразие данного наглядного представления определено в отношении к ним. При этом философ отмечает подчиненность многообразия наглядного представления категориям, посредством которых осуществляется приведение к единому сознанию вообще<sup>20</sup>. Таким образом, благодаря категориям многообразие, содержащееся в наглядном представлении, может рассматриваться как принадлежащее *необходимому* единству самосознания<sup>21</sup>. У Канта понятие «объективная реальность» трактуется как «объективная значимость», исходя из «юридической трактовки» вопроса, т. е. анализа притязаний рассудка на главенствующую роль в процессе познания.

Хайдеггер иначе понимает объективную реальность, интерпретируя это понятие из сущности чистого синтеза трансцендентальной способности воображения: «Полномочие категорий должно быть определено через прояснение их существа. Как чистые представления единства, в конечном представлении они сущностным образом отнесены к чистому синтезу, а тем самым — к чистому созерцанию. Иначе говоря, решение задачи, которая формулируется исключительно как *question juries*, состоит в раскрытии сущности категорий: они суть не ноции, но чистые понятия, существенным образом связанные с чистой способностью воображения»<sup>22</sup>.

Суть вопроса об объективной реальности категорий, согласно Хайдеггеру состоит в том, может ли представленное в чистых понятиях качественно-предметное содержание (реальность) быть определенностью того, что является противостоянием, предстает конечному познанию, т. е. сущего как предмета (объекта)? Категории объективно реальны, поскольку они присущи онтологическому познанию, которое «образует», трансценденцию конечного существа, т. е. «пред-оставление» нечто. Проблема «источника и истины» категорий является вопросом о возможной выявляемости бытия сущего в сущностном единстве онтологического познания. Это задача аналитики трансценденции, т. е. чистой феноменологии субъективности субъекта, а именно — конечного субъекта.

Особенность фундаментальной онтологии Хайдеггера, по сравнению с другими метафизическими концепциями, проявляется в переориентации философского мышления с осмысления традици-

онной проблемы *бытия и мышления* на разработку проблемы *бытия и времени*. Эта особенность прослеживается при интерпретации Хайдеггером «Критики чистого разума» Канта, где поставлена задача «показать, как время через отдельные стадии обоснования метафизики все более и более выдвигается в срединный пункт и... раскрывает свое собственное существо». В интерпретации Хайдеггера время рассматривается, прежде всего, как «универсальная онтологическая функция, которая позволяет раскрыть сущность субъективности»<sup>23</sup>.

Время как «чистый образ» является схемой-образом, который подает вид до всякого опыта. Это является основанием того, что время не может противопоставляться чистым понятиям рассудка как форма созерцания. Ссылаясь на Канта, Хайдеггер пишет: «Чистый же образ... всех предметов, чувств вообще (есть время)». Кант заимствует завершенное единство чистых понятий рассудка из таблицы суждений и в соответствии с таблицей ноций дает дефиниции схем единичных чистых понятий рассудка. По мнению Хайдеггера, в соответствии с четырьмя моментами деления категорий (количество, качество, отношение, модальность) чистый вид времени должен показать четыре возможности образования, а именно: временной ряд, временное содержание, временной порядок, временную совокупность. Однако интерпретация единичных схем начинается в «Критике чистого разума» подробным сравнительным анализом чистых схем количества, реальности и субстанции, чтобы затем становясь все более сухой, окончиться чистыми дефинициями<sup>24</sup>.

Интерпретация Хайдеггером «Критики чистого разума» И. Канта выстраивается на основе модели «герменевтического круга». «Повторение» обоснования метафизики Канта — это не просто выводы из проведенного анализа текста, но, прежде всего, переход на новый уровень постановки философских проблем. Произведение Канта является по отношению к тексту Хайдеггера начальной ступенью в построении антропологии как фундаментальной онтологии. Следуя за логикой Канта, Хайдеггер отмечает, что обоснование метафизики — это аналитика процесса познания, позволяющая выделить в его составе конечное число элементов. Таким образом, основной философской проблемой является не «беспорядочное выпрашивание о человеке», а проблема конечности его существования. М. Хайдеггер пишет: «Лишь конечность и своеобразие вопроса о ней дают ключ к пониманию внутренней формы трансцендентальной «аналитики» субъективности субъекта»<sup>25</sup>.

«Правильное» вхождение в герменевтический круг позволяет прояснить исходный смысл понятий, терминов, категорий, которые

считаются привычными и по этой причине ускользают от понимания. Если повседневный опыт вполне довольствуется *понятностью*, удовлетворяющей любопытство, то понимание, достигаемое через истолкование, возможно лишь при условии отказа от уверенности в очевидности обыденных представлений. Герменевтический круг объясняет уместность философского вопрошания. Хайдеггер определяет философское понимание как «захват» человека в целом самим присутствием, загнанного в основу вещей. В процессе философского понимания субъект повседневного опыта превращается в существо, охваченное желанием стать тем, что оно есть. Это желание реализуется в борьбе с непреодолимой двусмысленностью вопрошания и бытия.

Хайдеггер доказывает, что «Критика чистого разума» не является системой трансцендентальной философии, но должна рассматриваться как трактат о методе, в противовес трактовке философии Канта как «теории опыта» или теории позитивных наук. Философ ссылается на письмо Канта к одному из учеников, где он характеризует «Критику чистого разума» как метафизику метафизики<sup>26</sup>. Интерпретация произведения Канта используется Хайдеггером для построения «наброска фундаментальной онтологии».

Особый тип исследования, применяемый Кантом при обосновании метафизики, Хайдеггер определяет как «аналитику» в широком смысле. Она имеет целью не механическое расчленение элементов познания на отдельные части, но, прежде всего, «разрешение» как освежающее освобождение ростка онтологии. Аналитика «раскрывает те условия, которые позволяют прорасти онтологии как целому, согласно ее внутренним возможностям». Хайдеггер характеризует аналитику как «набросок», который позволяет проникнуть в сущностное строение онтологии.

Интерпретация философского текста как «наброска» основывается на представлении об особом характере постановки вопроса о бытии. постижение бытия возможно лишь как понятийное схватывание того, что мы, как люди, всегда уже понимаем. Вопрос о бытии как вопрос о возможности дополнительного разумения бытия возникает из допонятийного разумения бытия<sup>27</sup>. Это фундаментальное основание метафизики Хайдеггер называет экзистенцией, т. е. начальным уровнем разумения бытия, который характеризуется состоянием «естественно понимаемого»<sup>28</sup>.

В качестве альтернативы категориям как основным понятиям метафизики Хайдеггер предлагает экзистенциалы и экзистенциальные понятия, в которых бытие как бы уже само сказалось. Понятие экзистенциала обозначает конститутивные моменты при-

сутствия. Озабоченный в «Бытии и времени» в большей мере самим экзистенциальным анализом, Хайдеггер меньше внимания уделяет экспликации и экспозиции своего метода, оставляя, в частности, не проясненным вопрос о методологическом статусе экзистенциалов и экзистенциальных понятий как базовых единиц аналитики<sup>29</sup>. Экзистенциалы — не понятия в том смысле, что они есть живые бытийные черты присутствия, иначе — отличительные способности быть, своего рода кристаллизация этих бытийных способностей, и в этом их фундаментальное отличие от категорий как «родов сказывания». Значение экзистенциалов и экзистенциальных понятий состоит в том, что они предназначены для аналитики онтологической структуры, которая является экзистенциальной почвой понятий вообще, в том числе и категорий как основопонятий метафизики. Таким образом, несмотря на справедливые сомнения философов, которые занимаются разработкой методологии неклассической рациональности, в возможностях мышления при помощи категорий, их деятельность приводит к разработке более высокого уровня рефлексии философского языка, а не к отказу от применения традиционных категорий.

Философские категории, пишет Хайдеггер, совсем не то, что можно было бы выучить, повторить за учителем или человеком, именующим себя философом, и применять на практике. Философские категории фиксируют предельные смыслы, они являются вбирающими понятиями, охватывающими целое. Философские понятия не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области, но понятия особенного рода. Любое понятие основывается на представлении, то есть на фиксировании общего в вещах. Понятие — это некоего рода определяющее представление. Особенность философских категорий в том, что они основываются не на репрезентации, а на вопрошании, причем сами спрашивающие оказываются поставленными под вопрос<sup>30</sup>. Система философских категорий является открытой, поскольку взаимосвязь между категориями осуществляется при помощи вопрошания, а сомнение — сущностная характеристика философского мышления. Сомнение может относиться не только к содержанию философских знаний, но и к структурным элементам философского языка.

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 2.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 249.

- <sup>4</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 83.
- <sup>5</sup> Там же. С. 85.
- <sup>6</sup> Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 112.
- <sup>7</sup> См.: Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины 18 — начала 19 века. М., 1989. С. 40—41.
- <sup>8</sup> См.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 32
- <sup>9</sup> См.: Там же. С. 36.
- <sup>10</sup> См.: Там же. С. 31.
- <sup>11</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 112.
- <sup>12</sup> См.: Там же. С. 113.
- <sup>13</sup> См.: Там же. С. 114.
- <sup>14</sup> См.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 32.
- <sup>15</sup> Там же. С. 35
- <sup>16</sup> Там же. С. 39.
- <sup>17</sup> Там же. С. 40
- <sup>18</sup> Там же. С. 41.
- <sup>19</sup> Там же. С. 43.
- <sup>20</sup> Там же. С. 111.
- <sup>21</sup> Там же. С. 112.
- <sup>22</sup> Там же. С. 48—49.
- <sup>23</sup> Там же. С. 28—29.
- <sup>24</sup> См.: Там же. С. 59.
- <sup>25</sup> См.: Там же. С. 127.
- <sup>26</sup> Там же. С. 133—134.
- <sup>27</sup> См.: Мамардашвили М. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 131.
- <sup>28</sup> См.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 132.
- <sup>29</sup> См.: Разинов Ю. А. От категорий к экзистенциалам: к проблеме экспликации форм неклассической рациональности в онтологии М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 268.
- <sup>30</sup> См.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 333.

В. О. Лобовиков  
г. Екатеринбург

## МЕТАФИЗИКА КАК НАУКА В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Можно ли сказать, что И. Кант писал в «Прологоменах» [1] о будущем превращении метафизики в науку и об условиях, которые должны быть для этого выполнены? Ответ на этот вопрос зависит от определения значения слова «наука». При широком значении этого слова история, математика и философия суть науки, ибо наука понимается как некая интеллектуальная система. В этом значении термина вполне допустимо, что (если не сейчас, то в будущем) метафизика может быть (стать) наукой. Проблемы тут

нет. Но она возникает, если слово «наука» использовать в узком смысле (как это принято в англоязычной культуре), т. е. обозначать этим словом некую интеллектуальную дисциплину, основанную на наблюдениях и экспериментах. Может ли метафизика быть (стать) наукой в этом смысле? Естественно ответить на этот вопрос отрицательно: метафизика как таковая (и вообще философия) не занимается наблюдениями и экспериментами непосредственно. В этом смысле она не только сейчас пока не является, но и, в принципе, никогда не будет наукой. О чем же тогда писал И. Кант в своих «Прологоменах»? Как понимать фразы «метафизика как наука» или «метафизика в смысле науки», если слову «наука» придать указанное выше узкое значение? Иначе говоря, если метафизика не есть наука и не может ею стать в принципе (даже в будущем), то может ли выражение «метафизика как наука» оказаться при некоторых, возможно достижимых в будущем, условиях не бессмысленным, а несущим какую-то важную информацию. По моему мнению, да. «Прологомены» И. Канта — попытка определить те условия, при которых уместно рассматривать метафизику как науку. Но что значит слово «как», если сказать, что метафизика есть наука, нельзя? По моему мнению, оно обозначает не логическую связку «есть», а некую фундаментальную аналогию (подобие). Если между явлениями А и В есть некое важное сходство, то можно использовать их в качестве моделей друг друга. При этом можно рассматривать А как В (или В как А), но строго утверждать (не метафорически, а буквально), что А есть В (или В есть А) нельзя. На мой взгляд, строгая наука и строгая метафизика суть очень похожие друг на друга интеллектуальные дисциплины. Между ними существует некая глубокая структурная аналогия. Метафизика не есть наука, а наука не есть метафизика, но по форме своей они подобны друг другу. Это значит, что (при определенных условиях) метафизика может быть с успехом рассмотрена как наука (а наука — как метафизика). При соблюдении каких условий это может произойти — предмет рассуждений И. Канта в «Прологоменах». Мы же в данной статье займемся изучением логического аспекта аналогии между строгой наукой и гипотетической «строгой метафизикой».

Согласно И. Канту, в отличие от (опытной) науки метафизика имеет дело с априорным знанием. Но тогда в каком смысле они близки и эвристически значимы друг для друга? При изучении данного вопроса у меня возникло предположение, что априорность метафизики необходимо связана с философским принципом автономии оценок и фактов. Но если принять гипотезу о том, что



взаимная автономия метафизики и науки есть необходимое следствие взаимной автономии оценок и фактов, то получается, что, в сущности, *метафизика есть не что иное, как учение о ценностях, т. е. аксиология*. Вывод этот является довольно неожиданным, но он многое объясняет. Например, что очень важно, он объясняет необходимую априорность метафизики, ее относительную независимость от фактов, невыводимость из них. Дело в том, что логически вывести из фактов соответствующие им ценности (оценки и нормы) невозможно. Так гласит принцип, известный под названием «гильотина Д. Юма». Но в таком случае как понимать загадочную фразу «метафизика как наука»? Выше мы уже отмечали, что, на наш взгляд, слово «как» обозначает в этой фразе некую важную аналогию (сходство). Но в чем эта аналогия заключается? Если метафизика есть система оценок (аксиология), то как понимать ее сходство (подобие) с системой фактов (наукой), принимая во внимание «гильотину Д. Юма»? Для ответа на этот вопрос мы перейдем к построению и рассмотрению математической модели формальной аксиологии, а также к сопоставлению ее с математической моделью формальной логики. Наука есть формальная логика полюс факты. Метафизика, согласно нашей гипотезе, есть формальная аксиология плюс оценки. Если это так, то аналогия метафизики и науки может быть представлена как необходимая аналогия математизированной формальной логики и математизированной формальной аксиологии. Если собственно (чисто) математическая структура системы оценок и системы фактов — одна и та же, то есть основания утверждать, что метафизика может быть (стать) строгой (точной) интеллектуальной дисциплиной, допускающей адекватную математизацию, и в этом смысле существующей «как наука». Далее мы попытаемся развить нашу гипотезу, логически вывести из нее некоторые следствия и сопоставить их с историко-философскими сведениями.

#### МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ КАК ФОРМАЛЬНАЯ АКСИОЛОГИЯ

Парменид и его последователи впервые сформулировали метафизику в чистом виде. При этом стала очевидной ее неизбежная парадоксальность с точки зрения обыденного сознания и опытной науки (апории Зенона). Из впечатления о логической несовместимости метафизики с фактами большинство сделало вывод, что метафизика — ложное учение о фактах. Обладатели «здорового смысла» пришли к заключению, что метафизическая онтология должна быть полностью заменена позитивной наукой. Доказательства положений метафизики Парменида, изобретенные его учени-

ком Зеноном, не убедили широкие народные массы. Народ рассуждал просто: раз из метафизики логически следует небытие движения, а оно существует (согласно данным органов чувств), значит, метафизика ложна. Однако ее сторонники не соглашались с таким выводом, настаивая на том, что: раз из метафизики логически следует небытие движения, а оно, согласно данным органов чувств, существует, значит, данные органов чувств ложны. На мой взгляд, традиция противостояния этих двух «линий в философии» есть результат логической ошибки, психологически закономерно возникающей в процессе использования естественного языка.

Эта логико-лингвистическая ошибка может быть устранена с помощью искусственного логико-математического языка. В данной работе рассматривается некий вариант такого языка, и демонстрируются его эвристические и объяснительные возможности, в частности способность систематически разрушать лингво-психологически закономерно возникающую иллюзию абсурдности метафизики и строго доказывать принципы метафизической онтологии, казалось бы, явно противоречащие фактам. В качестве такого искусственного языка берется алгебра поступков — дискретная математическая модель формальной аксиологии морали и права [2]. Она исследует *ценностные функции*, имеющие множество  $\{x, p\}$  в качестве областей своего определения и изменения. Символы  $\underline{x}$  и  $\underline{p}$  обозначают, соответственно, *ценностные значения*: «хорошо»; «плохо». На мой взгляд, *метафизика есть результат рассмотрения философских категорий онтологии и теории познания в качестве ценностных функций*.

Для того чтобы обосновать этот тезис, определим следующие *унарные нравственные операции* (ценностные функции от одной переменной —  $\underline{a}$ , принимающей значения из множества  $\{x, p\}$ ):  $\underline{Ba}$  — «бытие (существование, )  $\underline{a}$ »;  $\underline{ba}$  — «небытие  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ma}$  — «материя (материальное)  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ca}$  — «сознание  $\underline{a}$ »;  $\underline{Pa}$  — «постоянство (покой)  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ia}$  — «изменение (движение)  $\underline{a}$ »;  $\underline{Za}$  — «содержание  $\underline{a}$ »;  $\underline{Fa}$  — «форма  $\underline{a}$ »;  $\underline{Da}$  — «необходимость  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ja}$  — «невозможность  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ya}$  — «исчезновение (уничтожение, конец)  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ea}$  — «единство  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ja}$  — «множество  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ta}$  — «тождество (равенство)  $\underline{a}$ »;  $\underline{Pa}$  — «различие в  $\underline{a}$ »;  $\underline{Oa}$  — «общее в  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ca}$  — «частное в  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ya}$  — «противоречие в  $\underline{a}$ »;  $\underline{Pa}$  — «непротиворечивость  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ga}$  — «полнота  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ya}$  — «неполнота  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ba}$  — «вера в  $\underline{a}$  (доверие к  $\underline{a}$ )»;  $\underline{Sa}$  — «сомнение в  $\underline{a}$  (недоверие к  $\underline{a}$ )»;  $\underline{La}$  — «закон  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ra}$  — «независимость от  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ga}$  — «смысл (значение)  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ea}$  — «причина  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ya}$  — «сущность  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ja}$  — «начало (возникновение, становление)  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ba}$  — «стремление (влечение) к  $\underline{a}$ »;  $\underline{Ca}$  — «часть

а»;  $\Pi^0_a$  — «целое (целостность) а»;  $\Pi^1_a$  — «простота а»;  $S^1_a$  — «сложность а»;  $T^1_a$  — «время а»;  $V^1_a$  — «пространство а»;  $Y^1_a$  — «пустота а»;  $M^2_a$  — «мнение об а»;  $\Phi^2_a$  — «знание а»;  $\Psi^2_a$  — «чувство (ощущение), чувственный а»;  $I^2_a$  — «иллюзия (только кажимость) а»;  $H^2_a$  — «обман а»;  $K^2_a$  — «ошибка а»;  $\Pi^2_a$  — «возможность а»;  $P^2_a$  — «разум (ум, разумность) а»;  $A^2_a$  — «абсолютность а»;  $R^2_a$  — «относительность а»;  $F^2_a$  — «свобода от а»;  $T^2_a$  — «точность (четкость, ясность) а»;  $L^2_a$  — «логика (логичность) а»;  $B^2_a$  — «нечеткость (неясность, смутность) а»;  $V^2_a$  — «выразимость а»;  $Z^2_a$  — «невыразимость а»;  $G^2_a$  — «алгоритм а»,  $B^3_a$  — «вещь сама по себе (ноумен) а»;  $F^3_a$  — «явление а»;  $K^3_a$  — «противоположность (для) а»;  $M^3_a$  — «мир а»;  $O^3_a$  — «опыт а»;  $\Pi^3_a$  — «представление а»;  $Y^3_a$  — «понятие а»;  $I^3_a$  — «чистый (чистое) а»;  $C^4_a$  — «субстанция а»;  $B^4_a$  — «восприятие (созерцание) а»;  $I^4_a$  — «идеальность (идеальное) а»;  $A^4_a$  — «априорность (априорное) а»;  $O^4_a$  — «организация (извне) деятельности а»;  $H^4_a$  — «внешнее (трансцендентное) для а»;  $Y^4_a$  — «внутреннее (имманентное) для а»;  $T^4_a$  — «истина (истинность) а»;

$\Pi^4_a$  — «познание а»;  $K^5_a$  — «критика а»;  $M^5_a$  — «мышление об а»;  $G^5_a$  — «граница (ограничение) для а»;  $B^5_a$  — «граница а как защита (для) а, т. е. как ограничение для не-а»;  $T^5_a$  — «положительное трансцендирование (выход за пределы, т. е. преодоление препятствий для) а»;  $O^5_a$  — «определенность (определенный) а»;  $E^5_a$  — «неопределенность (неопределенный) а»;  $R^5_a$  — «отношение к а»;  $S^5_a$  — «отрицательное трансцендирование (выход за пределы как переход границы, преодоление защиты) а»;  $\Xi^5_a$  — «эмпирическое (эмпирия) а»;  $A^5_a$  — «непосредственное (непосредственность) а»;  $\Phi^5_a$  — «феномен (феноменальность) а»;  $B^5_a$  — «выражение а»;  $N^5_a$  — «воздержание от а»;  $R^5_a$  — «сопротивление (чему) а»;  $D^5_a$  — «однородность а»;  $B^5_a$  — «объект (чего) а»;  $S^5_a$  — «суждение об а»,  $E^6_a$  — «единичность (индивидуальность, уникальность) а». Ценностно-функциональный смысл перечисленных операций определяется следующей таблицей.

## Часть 1

а	Ба	Ьа	Ма	Са	Па	Иа	За	Фа	Да	Іа
х	х	п	п	х	х	п	п	х	х	п
п	п	х	х	п	п	х	х	п	п	х

Часть 2

а	Уа	Еа	Жа	Та	Ра	Оа	Ча	Уа	Ца	Га
х	п	х	п	х	п	х	п	п	х	х
п	х	п	х	п	х	п	х	х	п	п

Часть 3

а	Йа	Ва	Са	Ла	Ра	Га	Эа	Юа	Яа	В <sup>0</sup> а
х	п	х	п	х	п	х	х	х	х	х
п	х	п	х	п	х	п	п	п	п	п

Часть 4

а	Ч <sup>0</sup> а	Ц <sup>0</sup> а	П <sup>1</sup> а	С <sup>1</sup> а	Т <sup>1</sup> а	В <sup>1</sup> а	У <sup>1</sup> а	М <sup>2</sup> а	Ф <sup>2</sup> а	Ч <sup>2</sup> а
х	п	х	х	х	х	х	п	п	х	п
п	х	п	п	п	п	п	х	х	п	х

Часть 5

а	И <sup>2</sup> а	Н <sup>2</sup> а	К <sup>2</sup> а	П <sup>2</sup> а	Р <sup>2</sup> а	А <sup>2</sup> а	Р <sup>2</sup> а	Ф <sup>2</sup> а	Т <sup>2</sup> а	Л <sup>2</sup> а
х	п	п	п	х	х	х	п	п	х	х
п	х	х	х	п	п	п	х	х	п	п

Часть 6

а	Б <sup>2</sup> а	В <sup>2</sup> а	З <sup>2</sup> а	Г <sup>2</sup> а	В <sup>3</sup> а	Ф <sup>3</sup> а	К <sup>3</sup> а	М <sup>3</sup> а	О <sup>3</sup> а	П <sup>3</sup> а
х	п	х	п	х	х	п	п	х	п	х
п	х	п	х	п	п	х	х	п	х	п

# Часть 7

a	Я <sup>3</sup> a	И <sup>3</sup> a	С <sup>4</sup> a	В <sup>4</sup> a	И <sup>4</sup> a	А <sup>4</sup> a	О <sup>4</sup> a	Н <sup>4</sup> a	У <sup>4</sup> a	Т <sup>4</sup> a
х	х	х	х	х	х	х	п	п	х	х
п	п	п	п	п	п	п	х	х	п	п

# Часть 8

a	П <sup>4</sup> a	К <sup>5</sup> a	М <sup>5</sup> a	Г <sup>5</sup> a	В <sup>5</sup> a	Т <sup>5</sup> a	О <sup>5</sup> a	Е <sup>5</sup> a	Р <sup>5</sup> a	С <sup>5</sup> a
х	п	п	п	п	х	х	п	х	х	п
п	х	х	х	х	п	п	х	п	п	х

# Часть 9

a	Э <sup>7</sup> a	А <sup>7</sup> a	Ф <sup>7</sup> a	В <sup>7</sup> a	Н <sup>7</sup> a	Р <sup>7</sup> a	Д <sup>7</sup> a	Б <sup>7</sup> a	С <sup>7</sup> a	Е <sup>0</sup> a
х	п	х	х	х	п	п	х	х	п	х
п	х	п	п	п	х	х	п	п	х	п

Пусть символ «a+=в» обозначает отношение «нравственные формы a и в формально-аксиологически равноценны». По определению, a+=в истинно, если и только если нравственные формы a и в имеют одинаковые оценочные значения при любой возможной комбинации оценочных значений нравственных переменных, входящих в эти формы. На основании данных выше определений можно получить в качестве теорем следующие ниже уравнения.

- 1) Ba+=B̄Ba: бытие есть небытие небытия.
- 2) Ba+=Ea: бытие есть единство.
- 3) Ba+=Ta: бытие есть тождество.
- 4) Ba+=B̄Pa: бытие есть небытие различия.
- 5) Ba+=B̄Ya: бытие есть небытие противоречия.
- 6) Ba+=Ga: бытие есть полнота.
- 7) Ba+=Pa: бытие есть неизменность (покой).
- 8) Ba+=P̄'a: бытие есть простота.

- 9)  $Ba = + = BIa$ : бытие есть отсутствие изменения (движения).
- 10)  $Ba = + = BJa$ : бытие есть отсутствие множества.
- 11)  $Ba = + = BU'a$ : бытие есть отсутствие пустоты.
- 12)  $Ba = + = I Ia$ : бытие есть невозможность движения.
- 13)  $Ba = + = I Ja$ : бытие есть невозможность множества.
- 14)  $Ba = + = IU'a$ : бытие есть невозможность пустоты.
- 15)  $U'a = + = Ba$ : пустота есть небытие.
- 16)  $Ya = + = Ba$ : противоречие есть небытие.
- 17)  $Ia = + = Ba$ : движение есть небытие.
- 18)  $Ja = + = Ba$ : множество есть небытие.
- 19)  $S'a = + = Ba$ : сложность есть небытие.
- 20)  $S'a = + = I Ya$ : сложность есть неполнота.
- 21)  $S'a = + = Ya = + = B Ca$ : сложность есть противоречие.
- 22)  $P'a = + = BYa = + = Ca$ : простота эквивалентна небытию противоречия.
- 23)  $Γa = + = P'a$ : полнота эквивалентна простоте.
- 24)  $Γa = + = BYa = + = Ca$ : полнота эквивалентна небытию противоречия.

Сказанное выше — математическая модель метафизической онтологии как формальной аксиологии. Достоинство этой модели заключается в точном указании причины «метафизических парадоксов», т. е. иллюзий логической несовместимости метафизики с фактами. Дело в том, что любой переход от истинности  $a = + = b$  к истинности логической эквивалентности (или импликации) высказываний о совершении a и b является запрещенным (логической ошибкой). Но люди часто делают такой незаконный переход из-за того, что слово «есть» в естественном языке — омоним. Наряду с традиционным логическим значением оно используется также и для выражения в естественном языке аксиологического отношения « $a = + = b$ ». Поэтому утверждения «бытие есть невозможность движения», «множество есть небытие» и т. п. кажутся несовместимыми с фактами. Но на самом-то деле это только кажимость. Согласно принципу автономии, логическое противоречие между *оценками* действий и *фактами* совершения этих действий невозможно. Принципы метафизической онтологии являются аксиологическими утверждениями, т. е. суждениями о ценностях, а не о фактах. Поэтому, с логической точки зрения, представленные выше аргументы обеих обсуждаемых нами «линий в философии» следует признать дефективными. Почему? Потому, что аргументы каждой из этих «линий» базируются на предпосылке, что метафизика есть чистое учение о фактах, т. е. учение о чистых (отвлеченных от ценностей) фактах. Вот эта-то предпосылка (часто не осозна-

ваемая) и является, на мой взгляд, источником неприятностей. Если ее отбросить, заменив тезисом о формально-аксиологической сущности метафизической онтологии, то «парадоксы метафизики» разрушаются и ситуация проясняется. То, что онтология есть учение о бытии (и следовательно, о фактах), не должно никого смущать и сбивать с толку. Метафизическая онтология есть учение о бытии как о ценностной функции. Факты также рассматриваются ею как ценностные функции. Спутывание истинностных и ценностных функций (предметов формальной логики и формальной аксиологии, соответственно) — источник досадного недоразумения, известного как «непримиримая борьба позитивной науки (паучного мировоззрения) против метафизики».

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ КАК ФОРМАЛЬНАЯ АКСИОЛОГИЯ

Выше была рассмотрена метафизическая онтология как формальная аксиология. Ниже формально-аксиологическому анализу будет подвергнута эпистемическая проблематика метафизики. Предложенная античными метафизиками трактовка взаимосвязи знания и мнения неоднократно подвергалась жестокой критике, но сохранилась как нечто инвариантное относительно любых переходов от одной метафизической системы к другой. На мой взгляд, в чистом (абстрактном) виде основные положения метафизической эпистемологии могут быть представлены в виде следующего ниже списка формально-аксиологических эквивалентностей.

- 25)  $M^2a = + = B\Phi^2a$ : мнение есть небытие знания.
- 26)  $\Phi^2a = + = BM^2a$ : знание есть небытие мнения.
- 27)  $\Psi^2a = + = M^2a$ : чувство — мнение.
- 28)  $\Psi^2a = + = I^2a$ : чувство — иллюзия (только кажимость).
- 29)  $\Psi^2a = + = H^2a$ : чувство — обман.
- 30)  $\Psi^2a = + = K^2a$ : чувство — ошибка.
- 31)  $\Psi^2a = + = \Pi^2K^2a$ : чувство — возможность ошибки.
- 32)  $P^2a = + = IK^2a$ : разум — невозможность ошибки.
- 33)  $P^2a = + = B\Psi^2a$ : разум — небытие чувства.
- 34)  $\Psi^2a = + = BP^2a$ : чувство — небытие разума.
- 35)  $P^2a = + = \Phi^2a$ : разум — знание.
- 36)  $\Phi^2a = + = A^2\Phi^2a$ : знание — абсолютное знание.
- 37)  $R^2\Phi^2a = + = M^2a$ : относительное знание — мнение.
- 38)  $\Phi^2a = + = \Gamma\Phi^2a$ : знание есть полное знание.
- 39)  $\text{БГ}\Phi^2a = + = M^2a$ : неполное знание — мнение.
- 40)  $\Phi^2a = + = \Pi\Phi^2a$ : знание есть непротиворечивое знание.
- 41)  $\Upsilon\Phi^2a = + = M^2a$ : противоречивое знание — мнение.
- 42)  $Ba = + = BYa$ : существование есть небытие противоречия.

- 43)  $\text{Ba} = + = \text{F}^2\text{Ya}$ : существование есть свобода от противоречия.  
 44)  $\text{Ya} = + = \text{B}\Gamma\text{a}$ : противоречивость означает неполноту.  
 45)  $\text{B}\Gamma\text{a} = + = \text{Ya}$ : неполнота означает противоречивость.  
 46)  $\text{Ga} = + = \text{B}\text{Ya}$ : полнота есть небытие противоречия (непротиворечивость равноценна полноте).

47)  $\text{Ya} = + = \text{B}\Gamma\text{a}$ : противоречивость есть небытие полноты (неполнота равноценна противоречивости).

Из сказанного выше следует, что *непротиворечивость есть полнота, а полнота — непротиворечивость*. В связи с этим естественно ожидать следующее «возражение». Согласно теоремам К. Геделя о неполноте, существует такая логически формализованная теория, которая является (необходимо) неполной в том случае, если она логически непротиворечива. Следовательно, полнота и непротиворечивость не являются логически эквивалентными понятиями: их отождествление недопустимо. Да, конечно, их абсолютное отождествление недопустимо, например, из-за отсутствия их логической эквивалентности. Но ведь отсутствие абсолютного тождества не означает абсолютное различие. Не будучи эквивалентными в одном отношении, явления могут оказаться эквивалентными в каком-то другом. На мой взгляд, именно такая ситуация имеет место в данном случае. Уравнение «непротиворечивость = + = полнота» не является логической эквивалентностью. Оно представляет собой формально-этическую эквивалентность. Взаимоотношение понятий « $= + =$ » и « $< = >$ » (логическая эквивалентность) таково, что из « $= + =$ » логически не следует « $< = >$ », а из « $< = >$ » логически не следует « $= + =$ ». Поэтому метатеоремы К. Геделя о неполноте формальной арифметики не могут играть роль контр-примеров.

- 48)  $\Phi^2\text{a} = + = \Pi^1\Phi^2\text{a}$ : знание есть простое знание.  
 49)  $\text{S}^1\Phi^2\text{a} = + = \text{B}\Phi^2\text{a}$ : сложное знание равноценно незнанию.  
 50)  $\Phi^2\text{S}^1\text{a} = + = \text{S}^1\Phi^2\text{a}$ : знание сложного а означает сложность знания а.  
 51)  $\text{S}^1\Phi^2\text{a} = + = \text{B}\Gamma\Phi^2\text{a}$ : сложность знания равноценна неполноте знания.  
 52)  $\text{S}^1\Phi^2\text{a} = + = \text{I}\Gamma\Phi^2\text{a}$ : сложность знания а равноценна невозможности полноты знания а.  
 53)  $\text{S}^1\Phi^2\text{a} = + = \text{D}\text{B}\Gamma\Phi^2\text{a}$ : сложность знания равноценна необходимости неполноты знания.  
 54)  $\text{S}^1\Phi^2\text{a} = + = \text{Y}\Phi^2\text{a}$ : сложность знания равноценна противоречивости знания.  
 55)  $\text{S}^1\Phi^2\text{a} = + = \text{I}\Pi\Phi^2\text{a} = + = \text{I}\text{B}\text{Y}\Phi^2\text{a}$ : сложность знания а равноценна невозможности непротиворечивости знания а.



56)  $S^1\Phi^2a=+=DY\Phi^2a$ : сложность знания  $a$  равноценна необходимости противоречивости знания  $a$ .

57)  $\Pi^1\Phi^2a=+=\Gamma\Phi^2a$ : простота знания  $a$  означает полноту знания  $a$ .

58)  $\Pi^1\Phi^2a=+=\Pi\Phi^2a$ : простота знания  $a$  означает непротиворечивость знания  $a$ .

59)  $\Phi^2a=+=T^2\Phi^2a$ : знание — точное знание.

60)  $\Pi T^2\Phi^2a=+=M^2a$ : неточное знание — мнение.

61)  $\Phi^2a=+=Ba$ : знание — вера (а вера — знание).

62)  $Ba=+=BSa$ : вера — небытие сомнения.

63)  $\Phi^2a=+=BSa$ : знание — небытие сомнения.

64)  $Sa=+=BSa$ : сомнение — небытие веры.

65)  $\Psi^2a=+=Sa$ : чувство — сомнение.

66)  $Sa=+=B\Phi^2a$ : сомнение — незнание (небытие знания).

67)  $\Phi^2a=+=\Pi\Phi^2a$ : знание — неизменность (постоянство, покой) знания.

68)  $\Pi\Phi^2a=+=B\Phi^2a$ : изменение (движение) знания — небытие знания.

69)  $\Phi^2a=+=B\Phi^2a$ : множество знания — небытие знания.

70)  $\Phi^2a=+=BP^2a$ : множество знания — небытие разума.

71)  $\Phi^2a=+=L^2a$ : знание — логика.

72)  $L^2a=+=B\Psi^2a$ : логика — небытие чувства.

73)  $\Psi^2a=+=BL^2a$ : чувство — небытие логики.

74)  $\Psi^2a=+=B^2a$ : чувство — нечеткость (неясность, смутность).

75)  $\Psi^2a=+=B\Gamma\Phi^2a$ : чувство — неполнота знания.

76)  $\Psi^2a=+=Y\Phi^2a$ : чувство — противоречивость знания.

77)  $\Psi^2a=+=S^1a$ : чувство — сложность.

78)  $\Psi^2a=+=BT^2a$ : чувство — неточность.

79)  $\Psi^2a=+=Z^2a$ : чувство — невыразимость.

80)  $\Psi^2a=+=B\Gamma^2a$ : чувство — небытие алгоритма.

81)  $Ia=+=\Psi^2a$ : движение (изменение) — чувство (ощущение).

82)  $Ja=+=\Psi^2a$ : множество — чувство (ощущение)

83)  $S^1a=+=\Psi^2a$ : сложность — чувство.

84)  $Ma=+=\Psi^2a$ : материя — чувство (ощущение).

85)  $Ma=+=Ia$ : материя — движение (изменение).

86)  $\Phi^2a=+=\Phi^2La$ : знание есть знание закона.

87)  $\Phi^2a=+=\Phi^2Oa$ : знание есть знание общего.

88)  $\Phi^2a=+=\Phi^2Da$ : знание есть знание необходимости.

89)  $\Phi^2a=+=\Phi^2Fa$ : знание есть знание формы.

90)  $\Phi^2a=+=\Phi^2Ta$ : знание есть знание тождества.

91)  $\Phi^2a=+=\Phi^2Ea$ : знание есть знание единства.

92)  $\Phi^2a=+=\Phi^2\Delta a$ : знание есть знание причины.

93)  $\Phi^2a = + = \Phi^2Юa$ : знание есть знание сущности.

94)  $\Phi^2a = + = \Phi^2Г^2a$ : знание есть знание алгоритма.

95)  $\Phi^2a = + = Г^2a$ : знание есть алгоритм.

96)  $БГ^2a = + = Б\Phi^2a$ : отсутствие алгоритма есть отсутствие знания.

97)  $Ба = + = БГ^2П^0a$ : существование a равноценно существованию алгоритма построения a.

98)  $Цa = + = Г^2a$ : непротиворечивость означает алгоритм.

99)  $Га = + = Г^2a$ : полнота означает алгоритм.

Последние суждения могут быть подвергнуты критике, опирающейся на математическую логику, в особенности, на метатеорему А. Черча о неразрешимости исчисления предикатов первого порядка. Согласно этой метатеореме, не существует алгоритма, с помощью которого можно для произвольной формулы логики предикатов первого порядка узнать является ли она законом в этой логике. Однако исчисление предикатов первого порядка является не только непротиворечивым, но еще и полным. Значит, непротиворечивость и полноту можно логически совместить с отсутствием алгоритма. Нельзя в самом общем виде утверждать, что адекватность (полнота и непротиворечивость) логически эквивалентна существованию алгоритма. Но в таком случае как быть с обсуждаемыми формально-этическими эквивалентностями? На мой взгляд, реальной проблемы здесь нет. Есть лишь ее иллюзия, вызванная тем, что в переводах на естественный русский язык обсуждаемых уравнений значением слов «есть» и «означает» является отношение « $= + =$ », а не логическая эквивалентность и не импликация высказываний о фактах. Теоретически недопустимая, но иногда незаметно (нечаянно) осуществляемая взаимная подмена понятий « $= + =$ » и « $< = >$ » оказывается причиной субъективного ощущения парадоксальности. Ярким примером такого недоразумения является критика К. Р. Поппером той метафизической теории знания, сторонником которой был Платон. На мой взгляд, метафизическая эпистемология Платона, в сущности, есть учение о знании как о *ценностной* функции (осознавал это явно сам Платон или нет — неважно). Эволюционная же эпистемология К. Р. Поппера есть учение о знании как об *истинностном* (логико-лингвистическом) феномене.

Явления и вещи сами по себе как ценностные функции  
в АЛГЕБРЕ ПОСТУПКОВ

В свете сказанного выше рассмотрим теперь такие центральные для философии И. Канта категории как «вещи сами по себе

(поумены)» и «явления». В связи с этими понятиями представляют интерес следующие формально-аксиологические эквивалентности.

100)  $B^3a = + = K^3F^3a$ : вещь сама по себе (поумен) есть противоположность явления.

101)  $F^3a = + = K^3B^3a$ : явление есть противоположность вещи самой по себе (поумена).

102)  $Юa = + = B^3a$ : сущность есть вещь сама по себе.

103)  $B^3a = + = Юa$ : вещь сама по себе есть сущность.

104)  $F^3a = + = Ч^2M^3a$ : явление — чувственный мир.

105)  $Ч^2a = + = F^3a$ : чувство (ощущение) — явление.

106)  $O^3a = + = Ч^2a$ : опыт — чувство (ощущение).

107)  $O^3a = + = F^3a$ : опыт — явление.

108)  $Ч^3M^3a = + = Йa$ : чувственный мир — неполнота.

109)  $O^3a = + = Йa$ : опыт — неполнота.

110)  $M^3O^3a = + = Йa$ : мир опыта — неполнота.

111)  $Ч^3M^3a = + = ИGa$ : чувственный мир — невозможность полноты.

112)  $Ч^3П^3a = + = П^3F^3a$ : чувственное представление — представление явления.

113)  $Эa = + = Da$ : причина — необходимость.

114)  $Эa = + = Юa$ : причина — сущность.

115)  $Эa = + = K^3Ч^2a$ : причина — противоположность чувственности.

116)  $Я^3Эa = + = И^3Я^3P^3a$ : понятие причины есть чистое понятие разума.

117)  $C^4a = + = ПBa$ : субстанция — постоянное бытие.

118)  $Ч^3B^4a = + = F^3a$ : чувственное восприятие есть явление.

119)  $Ba = + = B^4V^1a$ : бытие — идеальность пространства.

120)  $Ba = + = B^4T^1a$ : бытие — идеальность времени.

121)  $V^1a = + = A^4ΦO^4Ч^2a$ : пространство — априорная форма организации чувств.

122)  $V^1a = + = И^3ΦO^4F^3a$ : пространство — чистая форма организации явлений.

123)  $V^1a = + = ΦH^4F^3a$ : пространство — форма внешних явлений.

124)  $V^1a = + = ΦO^4Π^2O^3a$ : пространство — форма организации возможного опыта.

125)  $V^1a = + = Π^1OΦB^4a$ : пространство — простая общая форма восприятия.

126)  $V^1a = + = Π^1ΦO^4Ч^3B^4a$ : пространство — простая форма организации чувственного восприятия.

127)  $V^1a=+=\Phi\chi^2Ma$ : пространство — форма ощущения материи.

128)  $V^1a=+=\Phi\chi^3B^4Ma$ : пространство — форма чувственного восприятия материи.

129)  $T^1a=+=A^4\Phi O^4\chi^2a$ : время — априорная форма организации чувств.

130)  $T^1a=+=\Pi^1\Phi O^4\chi^3B^4a$ : время — простая форма организации чувственного восприятия.

131)  $I^3M^5a=+=I^2a$ : чистое мышление об а — иллюзия а.

132)  $I^3\chi^2a=+=I^2a$ : чистое ощущение а — иллюзия а.

133)  $I^3P^4\Pi^4a=+=I^2a$ : чистая разумность познания а — иллюзия а.

134)  $T^4a=+=K^5I^3\chi^2a$ : истина — критика чистого ощущения.

135)  $T^4a=+=K^5I^3M^5a$ : истина — критика чистого мышления.

136)  $T^4a=+=K^5I^3P^4\Pi^4a$ : истина — критика чистой разумности познания.

137)  $T^4a=+=M^5\chi^2a$ : истина — мышление об ощущении.

138)  $T^4a=+=P^4M^5\chi^2a$ : истина — разумность мышления об ощущении.

139)  $P^3a=+=\Gamma^5O^3a$ : разум — граница для опыта.

140)  $P^3a=+=\Gamma^5M^5a$ : разум — граница для мышления.

141)  $P^3a=+=\Phi^2\Gamma^5O^3a$ : разум — знание границы для опыта.

142)  $P^3a=+=\Phi^2\Gamma^5\chi^2a$ : разум — знание границы для ощущения (чувства).

143)  $P^3a=+=\Phi^2\Gamma^5M^5a$ : разум — знание границы для мышления.

144)  $P^3a=+=R^5B^3a$ : разум — отношение к вещи самой по себе.

145)  $P^3a=+=B^5\Pi^2O^3a$ : разум — небытие выхода за пределы для возможного опыта.

146)  $P^3a=+=IT^5\Pi^2O^3a$ : разум — невозможность выхода за пределы для возможного опыта.

147)  $P^3a=+=N^7T^5\Pi^2O^3a$ : разум — воздержание от выхода за пределы для возможного опыта.

148)  $P^3a=+=R^7B^0T^5\Pi^2O^3a$ : разум — сопротивление стремлению к выходу за пределы для возможного опыта.

149)  $S^5M^5\Pi^2O^3a=+=DYa$ : выход за пределы мышления о возможном опыте — необходимость противоречия.

150)  $M^5S^5\Pi^2O^3a=+=DYa$ : мышление выхода за пределы возможного опыта — необходимость противоречия.

151)  $K^5I^3P^3a=+=M^5S^5\Pi^2O^3a$ : критика чистого разума — мышление выхода за пределы возможного опыта.

152)  $K^5I^3P^3a=+=S^5M^5\Pi^2O^3a$ : критика чистого разума — выход за пределы мышления о возможном опыте.

153)  $K^5I^3P^3a=+=DYa$ : критика чистого разума — необходимость противоречия.

154)  $M^5B^3a=+=M^5E^5a$ : мышление о вещи самой по себе — мышление о неопределенном.

155)  $M^5B^3a=+=BGa$ : мышление о вещи самой по себе — небытие смысла (значения).

156)  $M^5\mathcal{E}^7a=+=Ga$ : мышление об эмпирическом — смысл (значение).

157)  $Ba=+=IO^5\Phi^2B^3a$ : бытие — невозможность определенного знания вещи самой по себе.

158)  $Ba=+=IA^7\Pi^4B^3a$ : бытие — невозможность непосредственного познания ноумена.

159)  $Ba=+=\Pi^4B^3a$ : бытие — невозможность познания вещи самой по себе.

160)  $Ba=+=\Pi^4\Upsilon a$ : бытие — невозможность познания сущности.

161)  $Ba=+=\Pi^4\mathcal{E}a$ : бытие — невозможность познания причины.

162)  $Ba=+=\Pi^4Da$ : бытие — невозможность познания необходимости.

163)  $Ba=+=B^7a$ : бытие — выражение (самовыражение).

164)  $Ba=+=B^2a=+=\Pi^2B^7a$ : бытие — выразимость (возможность выражения).

165)  $Z^2a=+=IB^7a=+=Ba$ : невыразимость (невозможность выражения) означает небытие.

166)  $Ba=+=Z^2\mathcal{C}^2Ba$ : бытие — невыразимость чувства (ощущения) бытия.

167)  $Ba=+=Z^2M^5Ba$ : бытие — невыразимость мышления о бытии.

168)  $Ba=+=D^7a$ : бытие — однородность.

169)  $D^7a=+=BY^4\Gamma^5a$ : однородность — небытие внутренней границы.

170)  $Ma=+=B^7\mathcal{C}^2a$ : материя — объект ощущения.

171)  $M^5a=+=S^7a$ : мышление — суждение.

172)  $M^5a=+=IY^3a$ : мышление — изменение (движение) понятий.

173)  $Y^3a=+=B^4a$ : понятие — восприятие.

174)  $Y^3a=+=I^3Y^3a$ : понятие — чистое понятие.

175)  $B^4a=+=I^3B^4a$ : восприятие — чистое восприятие.

176)  $I^3Y^3a=+=A^4\Phi\Phi^2a$ : чистое понятие — априорная форма знания.

177)  $\mathcal{E}^7Y^3a=+=ZA^4\Phi\Phi^2a$ : эмпирическое понятие — содержание априорной формы знания.

178)  $\mathcal{E}^7Y^3a=+=K^3I^3Y^3a$ : эмпирическое понятие — противоположность чистого понятия.

179)  $I^3V^4a = +A^4\Phi\Phi^2a$ : чистое восприятие — априорная форма знания.

180)  $I^3V^4a = +U^4V^4a$ : чистое восприятие — внутреннее восприятие.

181)  $\mathcal{E}^7V^4a = +H^4V^4a$ : эмпирическое восприятие — внешнее восприятие.

182)  $\mathcal{E}^7V^4a = +\mathcal{C}^3V^4a$ : эмпирическое восприятие — чувственное восприятие.

183)  $\mathcal{C}^3V^4a = +K^3I^3V^4a$ : чувственное восприятие — противоположность чистого восприятия.

184)  $\mathcal{C}^3V^4a = +ZA^4\Phi\Phi^2a$ : чувственное восприятие — содержание априорной формы знания.

185)  $A^4\Phi^2a = +RH^4V^4a$ : априорное знание означает независимость от внешнего восприятия.

186)  $\Phi^2BV^3a = +A^4\Phi^2a$ : знание бытия вещи самой по себе — априорное знание.

187)  $\mathcal{B}A^4\Phi^2a = +\mathcal{B}\Phi^2a$ : небытие априорного знания означает небытие знания.

188)  $\mathcal{B}A^4\Phi^2a = +I\Phi^2a$ : небытие априорного знания означает невозможность знания.

189)  $\mathcal{B}a = +\Phi^2\mathcal{B}a$ : бытие есть знание бытия.

190)  $\Phi^2\mathcal{B}a = +A^4\Phi^2a$ : знание бытия есть априорное знание.

191)  $V^3a = +\mathcal{B}a$ : вещь сама по себе есть бытие.

192)  $F^3a = +\mathcal{B}a$ : явление есть небытие.

193)  $F^3a = +I^2a$ : явление есть иллюзия (только кажимость).

194)  $\mathcal{B}a = +\Pi^4a$ : бытие есть невозможность познания.

195)  $\mathcal{B}a = +\Pi^4\mathcal{B}a$ : бытие есть познание небытия.

196)  $\mathcal{Y}oa = +\Pi^4F^3a$ : сущность есть познание явления.

197)  $\Phi^2\mathcal{Y}oa = +\Pi^4F^3a$ : знание сущности эквивалентно познанию явления.

198)  $\mathcal{B}a = +\Pi^4\Phi^7a$ : бытие a есть невозможность познания (исследования) феномена a.

199)  $\Phi^7a = +\mathcal{B}^7\mathcal{Y}oa$ : феномен a есть выражение сущности a.

200)  $\Phi^7a = +A^7\mathcal{B}^7\mathcal{Y}oa$ : феномен a есть непосредственное выражение сущности a.

201)  $\Phi^2\Phi^7a = +A^7\Phi^2\mathcal{Y}oa$ : знание феномена a есть непосредственное знание сущности a.

202)  $\Phi^7a = +A^7R^5\mathcal{Y}oa$ : феномен a есть непосредственное отношение к сущности a.

203)  $\Phi^7a = +A^7\mathcal{Y}oa$ : феномен a есть непосредственная сущность a.

204)  $\Phi^7a = +\mathcal{Y}oa$ : феномен a есть сущность a.

205)  $\mathcal{Y}oa = +\Phi^7a$ : сущность a есть феномен a.

206)  $\Phi^7a=+=K^3F^7a$ : феномен  $\underline{a}$  есть противоположность явлению  $\underline{a}$ .

207)  $\Phi^2F^7a=+=M^2a$ : знание явления есть мнение.

208)  $\Phi^2\Phi^7a=+=\Phi^2a$ : знание феномена есть знание.

209)  $\Phi^7a=+=K^3I^2a$ : феномен  $\underline{a}$  есть противоположность иллюзии (только кажимости)  $\underline{a}$ .

210)  $\Phi^7a=+=BI^2a$ : феномен  $\underline{a}$  есть небытие иллюзии  $\underline{a}$ .

211)  $B^3a=+=\Phi^7a$ : вещь сама по себе — феномен.

212)  $\Phi^7a=+=BF^7a$ : феномен есть небытие явления.

213)  $F^7a=+=BF^7a$ : явление есть небытие феномена.

214)  $F^7a=+=I^2\Phi^7a$ : явление есть иллюзия феномена.

215)  $\Phi^2F^7a=+=\exists^7\Phi^2a$ : знание явления есть эмпирическое знание.

216)  $\Phi^2\Phi^7a=+=A^4\Phi^2a$ : знание феномена есть априорное знание.

Если сосредоточить внимание на принципиальном отделении явлений (чувственного мира) от вещей самих по себе, то нетрудно заметить, что И. Кант так или иначе (осознанно или бессознательно) принадлежит к философской традиции, истоком которой были пифагорейцы и в особенности эллеаты (Парменид, Зенон, Мелисс). Они принципиально отделяли бытие (истинное) от мира чувственных данных. Отношение к миру опыта (эмпирическому миру) было явно пренебрежительным. Нельзя не согласиться с тем, что в указанном конкретном отношении (контексте) слово «явление» имеет *отрицательное* значение. Однако этому пришедшему к нам из античности противопоставлению явлений (опыта) и вещей самих по себе явно не соответствует существующее в метафизической философии и даже в обыденном сознании *положительное* значение слова «феномен». (Когда в обычной жизни говорят о феноменальной памяти, то тем самым характеризуют память положительно. Восклицание: «Феномен!» выражает удивление и восхищение.) В рамках феноменологии положительное значение слова «феномен» используется систематически. Итак, слово «феномен» является омонимом. Поэтому в искусственный язык алгебры поступков введены два разных символа: выражение  $F^3\underline{a}$  обозначает феномен в *отрицательном* значении слова, а выражение  $\Phi^2\underline{a}$  обозначает феномен в *положительном* значении. Для того чтобы уменьшить вероятность логико-лингвистического недоразумения, слово «феномен» употребляется в данной статье только по отношению к положительному его значению. Для обозначения отрицательного значения используется слово «явление». Конечно, такое лингвистическое разведение противоположных значений омонима

«феномен» является искусственным, условным, ибо И. Кант в своих трудах нередко противопоставляет ноумены и феномены [1; 3]. Однако в свете сказанного выше это лингвистическое разведение значений представляется оправданным.

1. Кант И. Прологомсны. М.; Л., 1934.
2. Лобовиков В. О. Математическое правоведение. Екатеринбург, 1998.
3. Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993.

Ю. И. Мирошников  
г. Екатеринбург

## ИСТОРИЯ АКСИОЛОГИИ: ОТ ПЛАТОНА ДО КАНТА

Как известно, аксиология как особая философская дисциплина — детище неокантианства и родилась она в XIX в. Таким образом, приходится признать, что если аксиологическая тематика и существовала в смысловом поле философии, то лишь в единстве с другими проблемами, которые тоже не сразу были идентифицированы как таковые. Так, вопросы онтологии могли в разные времена именоваться вопросами натурфилософии, вопросами первой философии, метафизики, физики и т. д. Однако отсутствие четкого понимания относительной самостоятельности предмета и метода аксиологии как особой философской дисциплины не следует толковать как отрицание процесса накопления философского знания о сущности ценностей, характере ценностных отношений, механизмах ценностного восприятия окружающей действительности.

Можно также утверждать, что осознание специфики аксиологических вопросов началось задолго до того, как П. Лапи придумал слово «аксиология». Духовная работа по осмыслению ценностных феноменов началась в античности, продолжалась в Средневековье, а затем и в Новое время. Именно для новоевропейской философии и науки характерна первая попытка демаркации между ценностными и предметными свойствами окружающего мира, между познанием и оценкой. Такой прогресс в созревании аксиологической рефлексии был обязан победе известной всем редукционистской методологической установки классического естествознания, выразившейся в господстве механицистского мировоззрения. Вселенная Р. Декарта поделена на мир бездушных материальных предметов, адекватно описываемых средствами математики, и мир человека с его субъективными способностями создавать ценностные качества предметов и оценивать их.



Та неразличенность элементов предметного и ценностного, которая была свойственна античному и средневековому мышлению, вырастала из другой, не редукционистской, а холистской установки на восприятие мира как органической целостности, в которой части связаны между собой гармоническим единством. Грандиозность мира, космоса не заслоняла перед греческими мыслителями таких важных его качеств, как упорядоченность, красота, гармония. Кстати сказать, «Толковый словарь русского языка» прежде всего отмечает грандиозность и громадность космоса, его космические масштабы<sup>1</sup>, тогда как «Словарь античности» раскрывает в слове «космос» другие смысловые аспекты: «Космос... — мировой порядок, мировое целое, которое в отличие от хаоса не только упорядочено, но и прекрасно в силу царящей в нем гармонии»<sup>2</sup>.

Гармония — интегральное свойство совершенной организации материального мира. Элементами гармонии выступают ритм, симметрия, пропорция, и те области, где они встречаются, можно смело маркировать как имеющие прямое отношение к ценностным качествам бытия, к «согласному звучанию» их отдельных элементов. Гармоничность, одновременно присущая и природным предметам и художественным вещам, вполне логично наводит на мысль об их общем происхождении. К примеру, Аристотель рассматривает природу как произведение искусства, вышедшее из рук Творца. Природа — это творчески сконструированный организм.

Аналогично рассуждали средневековые и новоевропейские мыслители. Задаваясь вопросом, что такое гармония, Я. А. Каменский писал: «Гармонией музыканты называют приятное созвучие нескольких тонов. Такое же согласное звучание представляют собой вечные исключительные свойства божества, сотворенные свойства природы, свойства, выраженные художником в искусстве. Как те, так и другие, и третьи гармоничны и сами по себе, и в отношении друг к другу, ибо природа есть образ гармонии божественной, а искусство — образ природы»<sup>3</sup>.

Античное восприятие космоса строго не отделяло природу от богов, которые растворялись в отдельных ее стихиях. Только христианская доктрина создала представление о личностном Боге, Творце, стоящем за пределами своего творения. Космоцентризм сменяется теоцентризмом. Именно в границах теоцентризма рассуждает о гармонии мира Я. А. Каменский, а чуть позже Б. Паскаль скажет: «Природа — образ благодати»<sup>4</sup>. Конечно, здесь речь идет о благодати Божией.

Итак, в исходных онтологических посылках античной и средневековой философии глубоко укоренен аксиологический аспект,

равно связанный и с космоцентристским, и с теоцентристским мировоззрением. Не только две эти эпохи прямо связывают онтологию и аксиологию, но и последующие сохраняют подспудное влияние этой установки, в частности идею превосходства природного мира, созданного Богом, над миром культуры, произведенным усилиями человека.

*Мы несравненно лучше сделаны, чем наша одежда.*

*Портным не угнаться за гимнастами,*

*Одевающими себя в мускульные шютки*<sup>5</sup>.

Структурные качества Вселенной — еще один очень важный онтологический элемент античного и христианского мировоззрения, несущий в себе ясно выраженный аксиологический оттенок. Как почти единодушно, кроме атомистов, утверждают и досократики, и последующие сократические школы, все природные начала в космосе иерархически упорядочены: земля, вода, воздух, огонь представляют собой стихии, расположенные так, что каждая последующая возвышается над предыдущей. Мир строится по вертикали, он организован сверху вниз. Таким образом, легко определяется относительная ценность всего существующего: что занимает более высокий слой бытия, то более ценно. Абсолютная ценность — высшая точка пирамиды бытия — Бог. С поправкой на теоцентризм принцип иерархической организации сущего принимается средневековым мировоззрением и перекидывает мостик в современность.

Вертикальную организацию мира хорошо передает английский поэт эпохи Возрождения Д. Мильтон в поэме «Потерянный рай».

Так, на различных уровнях дана  
И жизнь — живым созданиям; они  
Тем чище, утонченней и духовней,  
Чем пребывают ближе к Божеству,  
Чем истовей, на поприщах своих,  
К нему стремятся; всяческая плоть  
По мере сил способна духом стать<sup>6</sup>.

Ф. Бэкон говорит о лестнице телесных вещей как предмете позитивного научного познания в своей знаменитой работе «О достоинстве и приумножении наук»<sup>7</sup>. Объективное существование лестницы самой природы подчеркивал Г. Гегель: «Мы должны рассматривать природу как систему ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она происходила...»<sup>8</sup>. Сегодня поведением сложных иерархически организованных систем занимается новая научная дисциплина — синергетика<sup>9</sup>.

Возвращаясь к античности, заметим, что ответы не только на вопросы, связанные с аксиологией, тесно соприкасались с онтоло-

гической проблематикой. Решая онтологические задачи, античные мыслители попутно создавали круг гносеологических представлений. Так, Платон, отделив мир идей от мира вещей, построил иерархическую систему, где вечный высший божественный слой бытия определяет низший материальный слой временно существующих предметов и существ. В этой системе человеческое познание оказывается процессом припоминания, в котором душа выполняет важную роль посредника между совершенным занебесным миром образов и человеческим миром несовершенных копий. Эти несколько предложений заключают суть философии Платона, синтез его онтологического, аксиологического и гносеологического мышления.

Некоторые гносеологические идеи Платона весьма значительное влияние оказали на развитие современных аксиологических концепций. Речь идет о его интерпретации роли эмоции в познавательных актах. Позиция Платона в этом вопросе является глубоко противоречивой, что не могло соответствующим образом не отразиться на возникшей традиции в подходе к одной из важнейших способностей человеческого сознания и психики. С одной стороны, Платон человеческие эмоции сделал ответственными за стремление к истине и, следовательно, к потустороннему высшему миру идей, замыкающему пирамиду слоев бытия. «Так разве не будет уместно сказать в защиту нашего взгляда, — говорит платоновский Сократ, — что человек, имеющий прирожденную склонность к знанию, из всех сил устремляется к подлинному бытию? Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи ...»<sup>10</sup>.

С другой стороны, в «Законах» устами персонажа, названного Афинянином, Платон проводит совершенно иную мысль: «Представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью: ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния... точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону... Согласно нашему рассуждению, каждый должен постоянно следовать только одному из влечений ... а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства»<sup>11</sup>. Какое странное сочетание мыслей Платона о роли эмоций: они и сродни эросу — космическому началу, влекущему человеческую душу к занебесной обители истины, и в то же самое время они — прочные сети, привязывающие к иллюзорному земному миру.

Именно в философии Платона складывается оппозиция рационального и эмоционального. Разум — кормчий души, а эмоции — пити, с помощью которых боги приводят людей, словно кукол, в движение. Большинство людей подвержены страхам, удовольствиям, страстям, скорбям, и потому они не свободны, их глаза отверщены от истины. Лишь философы благодаря разуму ведут добродетельную, истинную жизнь. Они умеренны, т. е. знают, как обуздывать страсти. Они храбры, т. е. знают, как преодолевать опасности, и справедливы, ибо знают, как соблюдать законы.

Дальнейшее развитие европейской философии демонстрирует избирательное отношение к противоречивым аспектам платоновского понимания эмоций. Когда христианская доктрина победила античную философию, то приоритет рационализма был сильно поколеблен. Наступление на античный рационализм средневековые философы повели с позиций предпочтения побуждений сердца: «вера выше разума». «Христианский мир, — замечает Л. Н. Столович, — открыл такие человеческие чувства, которые играют важнейшую роль в ценностном мироотношении и сами выступают как важнейшие духовные ценности, — Веру, Надежду, Любовь»<sup>12</sup>.

Признание эмоций исходной клеточкой ценностного сознания, его чувственным уровнем приоткрывает тайну ценностного отношения, его отличия от гносеологического противопоставления познающего субъекта познаваемому объекту. Объектно-субъектное отношение как отношение ценностное не похоже на гносеологическое. Ценностное отношение моделирует связь любящего с любимым, т. е. в нем заложено стремление к превращению объектно-субъектного отношения в субъектно-субъектное. Мир, поляризованный рациональной сферой на противоположные моменты познавательной деятельности, в эмоционально-оценочном постижении становится единым и нерасторжимым целым: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше»<sup>13</sup>.

\*\*\*

Уже было сказано, что именно новоевропейской философии и науке удалось сделать шаг вперед на пути рождения аксиологии как особой философской дисциплины. Этому обстоятельству способствовало формирование механицистского мировоззрения, которое обязывало очищать научное познание природы от аксиологических наслоений.

Основа механицистского мировоззрения — методология редукционизма, т. е. установка на сведение сложных объектов к простым материальным элементам. Таковую познавательную проце-

дуру без видимых потерь можно было применить к природным объектам. Это было тем более обоснованным, что классическая наука ограничивала себя пределами естествознания — опытной наукой о природе.

Так, важнейшим условием деятельности возникшего в 1660 г. в Англии Лондонского королевского общества было не допускать, за редким исключением, в собраниях дебатов и докладов по вопросам, по которым еще не сделано достаточно опытов и наблюдений. Более того, научная программа общества содержала ясное указание на отделение гуманитарных вопросов от естественно-научных. Найденный среди рукописей Р. Гука документ гласил: «Развивать посредством опытов естествознание и полезные искусства, мануфактуры, практическую механику, машины, изобретения, не вмешиваясь в богословие, метафизику, мораль, политику, грамматику, риторику и логику»<sup>14</sup>.

Кто лишил природу ценностных качеств? Кто превратил оценочную деятельность в чисто субъективный акт? Это сделал не один человек, а целая плеяда мыслителей Нового времени. Видную роль в этом сыграл Р. Декарт с его жестким обособлением человека от остального мира, построенного по законам механики<sup>15</sup>. К. Фишер связывает рождение механицизма и материализма с философией Ф. Бэкона<sup>16</sup>.

М. Планк определял механистическое мировоззрение как «такое воззрение, согласно которому все физические явления могут быть полностью сведены к движениям материальных точек и материальных элементов»<sup>17</sup>. Внутренние ценностные свойства природы были поставлены под сомнение, живописные образы природы, наполненные нравственным назидательным смыслом, сменяются геометрическими фигурами и математическими формулами.

Б. Спиноза уверенно утверждает, что понятия добра и зла, порядка и беспорядка, красоты и безобразия появляются вследствие человеческого произвола, склонности людей рассматривать окружающий мир через призму его полезности. Изумление перед совершенным устройством человеческого организма Спиноза объясняет людским невежеством: «При уничтожении невежества уничтожается также и изумление»<sup>18</sup>. Он берется «рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах»<sup>19</sup>. К этому следует добавить, что в античности математика несла в себе онтологический смысл, в Новое время она его теряет и постепенно превращается в технику вычисления значений физических величин.

Некоторым усложняющим фактором на пути механицистского

упрощения научной картины мира выступало деистическое мировоззрение, разделявшееся многими представителями классического естествознания. Деизм предполагал наличие Творца, стоящего у начала возникновения Вселенной. Именно на него И. Ньютон — корифей классической физики — не только возлагал роль посредника в мгновенной передаче силы тяготения на большие расстояния (постулат дальнего действия), но другие задачи в организации величественного и прекрасного мира неживой и живой природы. «Почему природа не делает ничего понапрасну, — спрашивает И. Ньютон, — и откуда истекают весь порядок и красота, которые мы видим в мире?»<sup>20</sup>. Отвечая на этот вопрос, он формулирует задачу натура-философа, обязанного от частных причин восходить к самой общей (т. е. к Богу) и из нее выводить все качества природы, все ее многочисленные проявления. Для классического естествознания и философии Просвещения характерны такие разрывы сознания и противопоставления мира живой и косной материи, природной и социальной сфер, жизни тела и духа, разума и чувств.

Генеральная же линия этой эпохи заключалась в том, что разум не должен быть помутнен, искажен страстью или интересом. Идеал организации человеческого сознания с позиций рационализма Нового времени: сознание тождественно разуму. Этот идеал Дж. Свифт в романе «Путешествия Гулливера» выражает, описывая устройство общества гуинггимов (разумных лошадей). «Основным правилом их жизни, — пишет Свифт, имея в виду организацию этого фантастического социума, — является совершенствование разума и полное подчинение его руководству. Для них разум не является, как для нас, инстанцией проблематической, снабжающей одинаково правдоподобными доводами за и против, наоборот, он действует на мысль с непосредственной убедительностью, как это и должно быть, когда он не осложнен, не затемнен и не обесцвечен страстью и интересом»<sup>21</sup>.

Для Б. Спинозы эмоциональная сфера сознания, т. е. «страсти души», «аффекты», способна дать лишь смутные идеи, а бессилие в укрощении и ограничении аффектов порождает рабство. Человек, подверженный чувствам удовольствия, неудовольствия и желания, «уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему»<sup>22</sup>.

Таким образом, аксиология с ее понятиями ценностных качеств природы и способами их эмоционального постижения получила ряд отрицательных определений в новоевропейской философии и науке. Они обозначили водораздел между предметными и ценностны-

ми феноменами действительности, между тем, что познается, и тем, что оценивается, между интеллектуальным и эмоциональным восприятием мира. Вся аксиологическая проблематика была воспринята классическим естествознанием и философией Нового времени негативно. Фактически она была отброшена как рухлядь платоновско-аристотелевской метафизики, как догмы христианских доктрин. Понадобился гений И. Канта, восстановивший в философских правах сумму негативных положений, касающихся ценностей, ценностного сознания, чувств удовольствия и неудовольствия.

\*\*\*

Для Канта ценности — не результат произвольного оценивания со стороны индивида, а регулятивный принцип его деятельности, имеющий необходимый и всеобщий характер. Для того чтобы понять, как приходит Кант к такому выводу, нужно учесть, что он противопоставляет сферу нравственности как сферу свободы человека природному миру, т. е. миру необходимости. Кант впервые исследовал область нравственности, ее основания, не обращаясь к природе (как, например, материалисты эпохи Просвещения), не апеллируя к Богу (как это делали религиозные мыслители), не ставя в зависимость внутренний мир человека от общества, от экономических отношений или борьбы классов (как это позднее стал делать К. Маркс).

В рамках такой установки на имманентный характер детерминации духовной жизни личности возникает учение Канта о ценностях, т. е. принципах, началах, определяющих направленность человеческой деятельности, мотивацию человеческих поступков. Над случайным течением индивидуальной жизнедеятельности как ее мера и цель должно возвышаться нормативное сознание, дающее указание нормам мышления, правилам волеия и чувствования. Эти абсолютные нормы и должна открыть философия<sup>23</sup>.

Кант вновь связал в единый узел онтологические аспекты аксиологии (в частности, проблему онтологического статуса ценностных свойств предметов внешнего мира) с гносеологическими (проблема постижения ценностных качеств предметов, роли эмоциональной сферы и ее зависимости от игры познавательных способностей, т. е. игры воображения и рассудка). Кант высказал мысль, что в суждениях вкуса люди переносят чувство красоты предмета, которое они испытывают, на предмет, существующий сам по себе. Однако без нашего чувства сам по себе предмет не может обладать свойством красоты. «Удовольствие, которое мы испытываем, мы ожидаем в суждении вкуса от всех других как нечто необхо-

димое, как если бы его можно было считать свойством предмета, определяемым в нем согласно понятиям, коль скоро мы называем что-то прекрасным, ведь красота безотносительно к чувству субъекта сама по себе ничто»<sup>24</sup>. Вот она красноречивая реабилитация эмоциональной сферы человека. Чувства удовольствия и неудовольствия Кант не считает чем-то затемняющим или искажающим познавательный процесс, напротив, Кант постоянно подчеркивает, что без них полноценный гносеологический акт невозможен. Хотя непосредственного познавательного смысла чувства удовольствия и неудовольствия не имеют. Функцию познания Кант возлагает на рассудок.

Чувства удовольствия и неудовольствия выступают основанием способности суждения, расположенной между рассудком и разумом<sup>25</sup>. «Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему»<sup>26</sup>. Кант различает два вида способности суждения: эстетический и теологический. И если взять, к примеру, эстетические суждения, то, «хотя сами по себе они ничем не содействуют познанию вещей, они все же принадлежат только к познавательной способности и указывают на непосредственное отношение этой способности к чувству удовольствия или неудовольствия по какому-то априорному принципу...»<sup>27</sup>.

Мир Канта иерархичен: в основании мира лежит чувственно данная природа, над ней возвышается человек — эмпирический индивид, еще выше расположена сверхчувственная природа и ноуменальный человек как вещь в себе. Над всеми указанными элементами мира возвышается царство свободы, а замыкает иерархию Бог. В постижении этой картины бытия способности суждения Кантом отводится немаловажная роль: «способность суждения делает возможным переход от области понятия природы к области понятия свободы»<sup>28</sup>.

Кант утверждает, что эстетические качества предметов не могут быть постигнуты с помощью понятия, т. е. рационально. Единственное средство их осознания — эмоциональная сфера. Эстетические суждения, опирающиеся на чувства удовольствия и неудовольствия, претендуют на всеобщность и необходимость в силу того, что красота адресована человеку не из эмпирически данной природы и не как конкретному индивиду, а как представителю человеческого рода из ноуменального мира. Именно поэтому к красоте (а также к истине и к добру) человек способен проявить незаинтересованный интерес.

Учение Канта не вернуло представлению о мире былой цельности и простоты, но опять указало на связь и единство способнос-



тей человека познавать, оценивать и целеполагать. Кант заставил вновь задуматься о соотношении объективной реальности и идеалов. Являются ли последние субъективным феноменом, фантазмом возможного будущего, или, напротив, действительной сущностью мира, с которой должны согласовывать законы своего существования природные и социальные явления.

<sup>1</sup> Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд. М., 1999. С. 299.

<sup>2</sup> Словарь античности / Пер. с нем. М.: Эллис Лак; Прогресс, 1993. С. 288.

<sup>3</sup> Каменский Я. А. Предвестник всеобщей мудрости (1639) // Избр. пед. соч. М.: Учпедгиз, 1955. С. 427.

<sup>4</sup> Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 233.

<sup>5</sup> Хармс Д. Собр. соч.: В 3 т. СПб.: Азбука, 2000. Т. 1. С. 237.

<sup>6</sup> Мильтон Д. Потерянный рай. М.: Худож. лит., 1976. С. 155.

<sup>7</sup> Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. 1. С. 216.

<sup>8</sup> Гегель Г. Философия природы // Соч. Т. 2. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. С. 28.

<sup>9</sup> См., например: Николис Дж. Динамика иерархических систем: эволюционное представление. М.: Мир, 1989.

<sup>10</sup> Платон. Государство // Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3, ч. 1. С. 293.

<sup>11</sup> Платон. Законы // Там же. М.: Мысль, 1972. Т. 3, ч. 2. С. 108–109.

<sup>12</sup> Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 42.

<sup>13</sup> Мф 6: 21.

<sup>14</sup> Копелевич Ю. Х. Возникновение научных академий. Л., 1974. С. 51.

<sup>15</sup> Фонтенель Б. Рассуждения о множественности миров // Рассуждения о религии, природе и разуме. М.: Мысль, 1979. С. 78.

<sup>16</sup> Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Веруламский. М.: АСТ, 2003. С. 434.

<sup>17</sup> Планк М. Отношение новейшей физики к механистическому мировоззрению // Единство физической картины мира. М.: Наука, 1966. С. 52.

<sup>18</sup> Спиноза Б. Этика // Избр. произведения: В 2 т. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. С. 398.

<sup>19</sup> Там же. С. 455.

<sup>20</sup> Ньютон И. Оптика. 2-е изд. М., 1954. С. 280.

<sup>21</sup> Свифт Дж. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. М.: Худож. лит., 1976. С. 361.

<sup>22</sup> Спиноза Б. Этика. С. 521.

<sup>23</sup> Виндельбанд В. Иммануил Кант // Избранное. Дух истории. М.: Юрист, 1995. С. 116–117.

<sup>24</sup> Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 220.

<sup>25</sup> Там же. С. 177.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 166.

<sup>28</sup> Там же. С. 197.

## НАУКА В СВЕТЕ ЦЕННОСТНОЙ ИДЕИ: ОТ КАНТА К НИЦШЕ

Кантовская «философия науки», будучи образцом классической философии науки, в то же время открывает путь к ее неклассическим версиям. Если позитивистские версии неклассической философии науки восходят к радикальному эмпиризму Д. Юма, то ее иррационалистический вариант ведет свое происхождение от философии науки Канта. Концепции науки, представленные А. Шопенгауэром и Ф. Ницше, оказали непосредственное влияние на «иррационалистическую» философию науки XX века, характерной чертой которой стала трактовка науки «в свете ценностной идеи» (М. Хайдеггер).

Предпосылки будущей трансформации философии науки в направлении «ценностной идеи» и иррационализма содержались уже в философии Канта, носящей сугубо рационалистический характер. Первая из них — трансцендентальный феноменализм, согласно которому мир объектов конституируется субъектом при помощи надындивидуальных априорных форм чувственности и рассудка. Априоризм возможен, по замечанию В. Виндельбанда, только как феноменализм. Категории применимы лишь к материалу чувственного созерцания, упорядоченного в формах пространства и времени; и конституируемый с их помощью мир опыта (= природа) есть результат деятельности субъекта. Хотя результаты научного познания посят всеобщий и необходимый, и в этом смысле объективный, характер, мир, доступный научному познанию, не имеет отношения к вещам самим по себе, является феноменальным. Бытие сущего, по словам Хайдеггера, в философии Канта становится «предметностью предметов опыта».

Эта позиция, как известно, позволила Канту разграничить сферы науки и метафизики, теоретического и практического разума. И здесь вторая предпосылка трактовки науки в свете ценностной идеи. Между областью понятия природы (чувственным) и областью понятия свободы (сверхчувственным), царством закономерностей и царством целей существует пропасть, и переход через нее для теоретического разума невозможен. Кант устраняет смысловое, «ценностное» измерение из области науки. Вместе с тем границы науки — феноменального мира опыта — указывают на отношение к «тому, что само не может быть предметом опыта, по

должно быть высшей основой всякого опыта»<sup>1</sup>, на «сверхчувственный субстрат», который остается для науки совершенно неопределенным. В «Критике способности суждения» Кант находит способ преодоления упомянутой пропасти, подчиняя царство природы царству свободы, а теоретический, научный разум — практическому.

Переход от научного мышления к нравственному разуму становится возможным благодаря понятию целесообразности. Его источник Кант усматривает в способности суждения, точнее говоря, в эстетической способности суждения. Он подчеркивает, что учение о ней — наиболее важная часть критики способности суждения. Аргументация такова. В эстетическом суждении устанавливается соответствие формы предмета нашей познавательной способности — это субъективная формальная целесообразность, она не является свойством объекта. Принцип формальной целесообразности, дающий возможность представить природу как единое целое, «априорно полагается в основу рефлексии о природе», выступая, однако, только как регулятивный принцип познания. (Телологическая способность суждения не может априорно приписать природе отношение к целям — нет априорного основания считать, что существуют объективные цели природы.) Эстетическое суждение, следовательно, позволяет преодолеть границы чисто научного рассмотрения природы, «приоткрывая дверь» понятию целесообразности — «гостию из высшего мира целей» (В. Виндельбанд). Эстетическое становится у Канта посредником между наукой и сферой смысла — нравственным миром. По сути дела, оно — проводник влияния нравственного разума на теоретический.

В этой связи следует обратить внимание на рассуждения Канта о ценности человеческого существования и ценности мира. Существование всего в мире имеет ценность только в отношении к познавательной способности. Но «из самого факта познания мира его существование не обретает ценности»<sup>2</sup>. Созерцание мира приобретает ценность только в соотношении с его конечной целью. Этой целью может быть лишь моральный человек, потому что только в нравственной сфере мы имеем дело с безусловными целями (а именно такая цель является конечной). Человек дает абсолютную ценность собственному существованию и существованию мира. Все многообразные вещи в мире и их системы «не имели бы смысла, если бы в них не было людей (разумных существ вообще); т. е. без человека все творение было бы только пустыней, бесполезной и без конечной цели»<sup>3</sup>. Только из нравственной сферы, сферы сверхчувственного, может исходить пред-

ставление о ценности мира. Оно придает исследованию целей природы смысл, который сама по себе паука продуцировать не может. Только в соотношении теоретического исследования целей природы с моральной конечной целью это исследование обретает смысл и интерес, который проявляется в эстетическом, бескорыстном восхищении природой. Моральный интерес, гораздо более глубокий, чем чисто теоретический, скрывается в конечном счете за эстетическим восхищением красотой и целями природы.

Таким образом, в философии Канта эстетическое, причастное к сверхчувственному, трансцендентному, осуществляет подчинение теоретического интереса нравственному, науки — «ценностной идее». Можно сказать в духе Ницше, что у Канта нравственная потребность интерпретирует мир: следует мыслить мир как целесообразный, чтобы в нем был возможен моральный человек. Эта интерпретация реализуется посредством эстетической способности суждения. В кантовском понимании ее роли заключена возможность будущей трактовки Шеллингом и романтиками эстетического как высшего синтеза истины и добра и требования к философии стать эстетической. Отсюда же тянется ниточка к ницшевскому эстетическому оправданию мира и трактовке науки «в свете ценностной идеи» (М. Хайдеггер).

Эти предпосылки получают специфическое осуществление и трансформацию в концепциях науки Шопенгауэра и Ницше. В отличие от Канта Шопенгауэр настаивает на интеллектуальном характере созерцания и одновременно на «созерцательной» природе рассудка. Из этого обстоятельства следует отождествление «эмпирической реальности» и «трансцендентальной идеальности». Созерцаемый мир — представление, связанное по закону причинности, в этом состоит «эмпирическая реальность» мира. Но так как причинность существует только в рассудке, этот действительный мир целиком обусловлен рассудком, субъектом, то есть имеет «трансцендентальную идеальность». Априорные синтетические суждения мало занимают Шопенгауэра; все самое главное совершается в сфере рассудка, который интуитивен по своей природе и конституирует реальность непосредственно. В истолковании разума Шопенгауэр существенно расходится с Кантом; он делает шаг к более последовательному феноменализму, устраняя разум как сферу соприкосновения с трансцендентным. Научное познание, согласно Шопенгауэру, — это всецело имманентное познание; разум и его понятия не указывают на «сверх того» — трансцендентное, выходящее за границы представления.

Как и Кант, Шопенгауэр разграничивает сферу науки и сферу

порождения смысла. Согласно Шопенгауэру, исчерпывающее, «ясное до последних оснований» научное познание — это познание а priori известных нам форм всякого явления — пространства, времени и причинности, стало быть, трансцендентальной идеальности, «представляемости вообще». В эмпирическом содержании, наполняющем априорные формы представления, однако, всегда есть нечто такое, что в своей сущности непознаваемо, нечто бесосновное. Каких бы успехов ни достигли науки, с их помощью «мы все-таки никогда не проникнем во внутреннюю сущность вещей»<sup>4</sup>, «результатом будут только образы и имена»<sup>5</sup>.

Научное объяснение, руководимое законом основания, упирается в необъяснимую «изначальную силу природы», которая не может быть выведена из априорной формы познания — закона основания; и этот х служит для Шопенгауэра переходом от мира как представления к миру «сверх того» — к вещи в себе. Философия начинается там, где заканчивается наука. Необъяснимое в рамках науки (*qualitates occultae*), предел научных объяснений становится проблемой и предметом философского исследования. Причинное объяснение теряет здесь всякое значение. В истоках философии лежит непосредственное знание совершенно особого рода — знание о тождестве тела индивидуума и его воли, указывающее на волю как вещь в себе. Это знание не является ни интеллектуальным созерцанием, делом рассудка, ни абстрактной истиной разума. Оно — результат своего рода гениальной внутренней интуиции, философия же должна поднять его из познания *in concreto* до разумного знания. Наука сводит все явления к изначальным силам природы и дает своеобразный свод обобщенных фактов — законов природы. Философия опознает в «изначальных силах», *qualitates occultae*, идеи, различные ступени объективации воли. Научному познанию, не выходящему за пределы мира как представления, Шопенгауэр противопоставляет философию, искусство и мораль — сферы, в которых человек осуществляет прорыв к смыслу и к всеединой первооснове мира. Переход от мира как представления к миру как воле (миру «сверх того») и одновременно переход от науки к философии диктуется метафизической потребностью. И ключевую роль в этом переходе играет постановка вопроса о смысле совокупности представлений, продуцированных субъектом и трансцендентальной идеальностью. Как и у Канта, вопрос о смысле является прерогативой практического разума, который, однако, «не «трансцендентен», а совершенно «имманентен», то есть имеет «мирской» характер, направлен на мирские и естественные цели жизни...»<sup>6</sup>.

«Глубочайшая пропасть» отделяет рассудок и разум от «гениального созерцания». Этот способ познания объединяет философию, искусство и мораль. И «гениальное созерцание» трансформируется от непосредственного постижения тождества тела и воли, известного каждому индивиду и выступающего как «философская истина по преимуществу», до эстетически-гениального и, наконец, этически-гениального познания. Последнее служит основой «поразительного трансцендентального изменения» — высшего акта человеческой свободы, в котором совершается самоупражнение воли.

Дальнейшее движение к трактовке науки в свете ценностной идеи совершается в творчестве Ф. Ницше. «Генеалогическое» исследование науки было одним из важных моментов в предпринятой им «переоценке всех ценностей». Наука впервые была понята как проблема, как «нечто, достойное вопроса» уже в «Рождении трагедии из духа музыки». В анализе этой проблемы присутствуют элементы будущего генеалогического метода, который за всяким истолкованием мира обнаруживает того, «кто толкует», «кто говорит». Так, в Сократе Ницше опознает «тип неслыханной до него формы бытия, тип теоретического человека», который «говорит» в науке. Назначение науки, ее глубочайшая интенция — «делать нам понятным существование и тем его оправдывать»<sup>7</sup>, с этой целью наука набрасывает на бытие сеть понятий. Стремясь к истине, она сама вдохновляется мечтой и иллюзией. Это «песокрушаемая вера, что мышление, руководимое законом причинности... не только может познать бытие, но даже и исправить его»<sup>8</sup>.

Ницше усматривает в универсальной жажде знания опасную мировую тенденцию и предпринимает критику основанной на духе научности современной культуры. В ней теоретический человек с его стремлением сделать мир понятным и логичным становится идеалом человека. Наивная веселость теоретического человека идет вразрез с исконным трагизмом бытия и человеческой жизни. Теоретическое миропонимание — вечный антипод трагического искусства, теоретический оптимизм — противоположность героического пессимизма. В формулировке 1886 года («Опыт самокритики») эта мысль звучит совершенно отчетливо: на вопрос: «Откуда всякая наука?» следует ответить: «Из страха перед жизнью». Трагическое искусство, напротив, глубоко родственно самому Первоединому — «раздирающей себя» воле к жизни. Вместе с тем Ницше намечает тему, которая станет в произведениях третьего периода его творчества ведущей: наука как форма искусства. Человек набрасывает «на бытие сеть искусства, все равно, хотя бы под именем религии или науки»<sup>9</sup>, но это, скорее, род аполлонического искусства, скрыва-

ющего неустрашимый трагизм существования. Вот почему в ретроспективной оценке задача «Рождения трагедии» будет обозначена так: «взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же — под углом зрения жизни...»<sup>10</sup>. Ранний Ницше, по-видимому, следующий в русле идей Канта и Шопенгауэра, совершенно элиминирует этическое как сферу смысла. «Рождение трагедии» демонстрирует явное равнодушие к генеральной теме Шопенгауэра — преодолению изначальной боли существования через этику сострадания. У Ницше доминирует эстетическое оправдание мира, противопоставляемое научному. Не в науке и не в морали, а в трагическом искусстве человек может выйти за пределы мира как представления и прикоснуться к «сердцу мира» — воле, называемой здесь Первоединым, Истинно сущим.

В произведениях «второй эпохи» Ницше осуществляет деструкцию метафизики и так называемого «истинного мира». Он совершает решительный поворот в сторону феноменализма, по видимости, сходного с позитивистским. Метафизика разоблачается им как антропоморфия. «Вещь в себе», «истинный мир» отвергаются как антропоморфизмы, вещь в себе «на деле пуста, то есть лишена значения». С новых позиций он утверждает мысль Шопенгауэра о том, что мир есть представление, сон, «танец призраков», непрерывно сочиняемый нами вымысел. За этой поверхностью не скрывается никакая «вещь в себе», никакое «Истинно сущее». Заблуждение так же, как истина, приобретает значение «условия жизни», а жизнь предстает как «постоянно возрастающая власть». Ницше ставит знак равенства между представлением и заблуждением, чего ни Кант, ни Шопенгауэр не делали: «...природа = мир как представление, т. е. как заблуждение...»<sup>11</sup>. Мир, имеющий отношение к человеку, — это мир оценок, значимостей, перспектив. То, что принято называть «реальностью» — «человеческая примесь», и избавиться от нее в познании мира человек не может. Элиминируя вещь саму по себе, Ницше признает лишь один мир — феноменальный мир становления.

В русле этой новой позиции трактуется и наука. Она — не что иное, как антропоморфия. Причинно-следственные отношения, основа всякого научного объяснения, с точки зрения Ницше — фикция; из подобных объяснений мы не понимаем ровно ничего. «Мы оперируем сплошь и рядом несуществующими вещами: линиями, поверхностями, телами, атомами, делимыми пространствами — какое тут может быть еще объяснение, когда мы заведомо все превращаем в образ, наш образ!»<sup>12</sup>. Науку следует рассматривать как «по возможности точное очеловечение вещей»; описание (не объяс-

нение!) вещей — на деле более или менее точное описание нас самих. Различие между наукой и метафизикой (а также религией, искусством, моралью) — лишь в «точности» очеловечения.

Эта «точность» означает, что наука приходит к «сознанию о мире и заблуждении, как условия всего познаваемого и воспринимаемого бытия»<sup>13</sup>, тогда как метафизика, религия, искусство и мораль остаются в плену иллюзии. Строго говоря, Ницше имеет здесь в виду не собственно науку, а философию, которая должна стать наукой, избавившись от метафизической иллюзии «истинного мира». Эта философия, использующая «строгий метод истины», особое внимание уделяет языку как источнику науки и метафизики. В «Человеческом, слишком человеческом» язык подвергается деструкции как «мнимая наука» — особый мир, установленный человеком наряду с прежним миром. Этому миру — именам — было приписано свойство выражать сущность вещей; понятиям и словам придан статус «*aeternae veritates*» (лат. вечных истин). В «Веселой науке» философ продолжает эту тему: только название вещи делает ее «вообще зримою». Имя, репутация, значимость вещи — то, что некогда было произвольно наброшено на вещь, как платье, — постепенно срастается с самой вещью, становится ее сущностью. Из этих имен и складывается действительность — она сотворена нами. «Покров», иллюзия, приросшие к вещи, лежат в основе логики, математики и других наук; и они же — основа метафизики.

В творчестве Ницше «третьей эпохи» оценка антропоморфизма, а вместе с нею и трактовка науки, существенно меняется. Теперь это единственно возможный для человека способ понимания мира, но способность толковать мир не является привилегией человека. Причина и действие, число, свобода, цель — это «толкование, а не текст». Но текста нет, как нет и интерпретирующего «позади» интерпретации. Средством деструкции старой метафизики выступает «генеалогия», которая впервые ставит вопрос: кто толкует, кто говорит в метафизике (морали, религии, искусстве, науке)? На этот вопрос Ницше отвечает: наши потребности, безличные влечения, аффекты, в самой природе которых заключено свойство полагать перспективы: сама жизнь ценит через нас. Интерпретация, фальсификация составляют неотъемлемый характер сущего; всякое существование есть, по самой своей сути, «толкующее существование». Устранение бытия означает и радикальный пересмотр понятия истины. Она — частный случай неистины, философия становления включает ее в состав «перспективной оптики жизни». Истина становится ценностью, а ее источник и критерий —



воля к власти. Ницше провозглашает радикальный феноменализм: трансцендентного мира, выходящего за границы интерпретации, просто не существует. Однако это своеобразный, эстетический феноменализм. Безличной «абсолютной однородности всего совершающегося» придаются черты человеческого творчества, фактически Ницше ставит знак равенства между интерпретацией, творчеством, искусством. В подоплеке концепции «толкующего существования» заключен образ мира как «рождающего само себя творения искусства».

Генеалогический метод Ницше применяет и к науке. И здесь он прежде всего выдвигает требование самосознания воли к истине, интеллектуальной совести, которая во «вторую эпоху» предстала как атрибут философа — человека науки. Ницше утверждает, что взыскание достоверности, и в частности вера в науку, основывается на старой метафизической вере в сверхчувственную природу истины. Правдивый человек, человек науки, утверждает «некий иной мир, нежели мир жизни, природы и истории; и коль скоро он утверждает этот «иной мир» — как? не должен ли он как раз тем самым отрицать его антипод, этот мир — наш мир?...»<sup>14</sup>. Воля к истине оказывается «скрытой волей к смерти», обнаруживая свой исток в христианской правдивости, культивируемой в течение двух тысячелетий.

Наука, следовательно, не более, чем метафизика может претендовать на истину. Естествоиспытатели наивно верят, что мир эквивалентен человеческому мышлению, соответствует нашим понятиям. «Господа механики» убеждены, что устанавливаемые ими законы образуют фундамент всего бытия. А между тем мир, конституируемый наукой, — не более чем «простая семиотика», и «если мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков как нечто «само по себе», то мы поступаем снова так, как поступали всегда, именно, мифологически»<sup>15</sup>. В отличие от Канта и Шопенгауэра Ницше отказывает науке в способности объяснять мир. Он неоднократно подвергает жесткой критике такие элементы научного объяснения, как понятия закономерности природы, причины и действия. «...“Закономерность природы”... существует только благодаря вашему толкованию и плохой «филологии», — она не есть сущность дела, не есть «текст», а скорее только наивно-гуманитарная подправка и извращение смысла...»<sup>16</sup>. «Законы природы» — это, наряду с «Богом», «идеями», «формулами», одна из метаморфоз «сущего». Ни «закон», ни «причина» и «действие» не имеют никакого отношения к сущности вещей: будучи «языком знаков», они выражают только отношения, а отношения и конституируют

так называемую «сущность в себе». Язык есть единственно возможный для нас способ «понимания», на деле же — толкования и описания.

Наличие «постоянных причин» делает мир вычислимым, а значит, с точки зрения физики, объяснимым. При помощи понятия причины конструируется вещь, которая действует. Языковая привычка навязывает нам представление о наличии деятеля позади всякого действия, отделение «деяния» от «делателя». Атом — проекция субъекта, и понятие единицы мы заимствовали у нашего Я — «старейшего из членов нашего символа веры». Наука, следовательно, — наивная антропоморфия, целиком основанная на психологических предрассудках, закрепленных в структуре языка. По мысли Ницше, наука менее всего может претендовать на роль самосознания антропоморфии; она не осознает перспективного характера существования и не понимает собственного стремления к истине как «облика воли к власти» (М. Хайдеггер). И «...самая лучшая наука хочет всеми силами удержать нас в этом опрошенном, насквозь искусственном, складно сочиненном, складно подделанном мире...»<sup>17</sup>. Возникая из «отвращения интеллекта к хаосу», она создает светлый, легкий и простой мир. И в науке дает о себе знать «образующая, упрощающая, формирующая, изобретающая сила» — воля к власти. На знаменитый вопрос Канта: «Как возможно вообще познание?» — Ницше отвечает: «Как заблуждение относительно самого себя, как воля к власти, как воля к обману, к иллюзии»<sup>18</sup>.

Ницше разоблачает претензию науки на объективность как самообман ученых. В науке «говорит» воля к власти ученого. В книге «По ту сторону добра и зла» Ницше рисует портрет «идеального ученого». Человека науки отличают добродетели «незнатной породы» — трудолюбие, терпеливая работа, вера в ее солидарность и непрерывность, умеренность в потребностях и способностях. «Объективный человек» — зеркало, «дорогой измерительный прибор», он становится в своих глазах воплощенной функцией «отражения». Человек науки — «наивысший род раба»: в служении «объективной истине» он утверждает собственную ценность, в открываемой «последовательности» и «закономерности» обретает средство защиты от страдания. Однако он — орудие, а не «цель, выход и исход», «...он не человек, в котором получает оправдание все остальное бытие...»<sup>19</sup>. В превознесении «объективности», «научности», «чистого безвольного познания» (отсылка к идеям Шопенгауэра) дает о себе знать «паралич воли», нигилизм, неспособность к творческому полаганию. Иллюзорно и представление о

возможности «беспредпосылочной» науки — ее не существует. Сама наука не творит ценностей, она не самостоятельна; всегда есть некая философия, некая вера, которая должна указать науке «направление, смысл, границу, метод, право на существование»<sup>20</sup>. В частности, поэтому «научная философия» — недоразумение.

«Человек в конце концов находит в вещах лишь то, что сам вложил в них: это обретение называет себя наукой, а вкладывание искусством, религией, любовью, гордостью»<sup>21</sup>. Таков характер различий между наукой, с одной стороны, и философией и искусством, с другой. В отличие от ученого, мнящего себя «идеальным зеркалом» мира, а на деле бессознательно очеловечивающего мир, художник «фальшивит» с чистой совестью. Искусство, в котором «рукополагается сама ложь, а воля к обману поддерживается чистой совестью»<sup>22</sup>, родственно самой жизни, становлению, выступающему как непрерывное смыслопорождение, бесконечная интерпретация мира. Согласно комментарию Хайдеггера, у Ницше «искусство — это сущность всякого воления, какое открывает перспективы и овладевает ими...»<sup>23</sup>. Поэтому искусство обладает высшей ценностью, превосходящей ценность истины: художник творит из собственного «избытка полноты и мощи». Философия также есть «творческое полагание», смысловнесение. Как для художника «кажимость» означает «реальность вдвойне, только избранную, усиленную, скорректированную»<sup>24</sup>, так и философ, пройдя весь круг человеческих ценностей, «простирает творческую руку в будущее», созидает новые ценности, новые миры.

Кант не сомневался в правомочности претензий науки на объективное, всеобщее и необходимое знание, возможность которого обеспечивается трансцендентальной структурой сознания. И у Шопенгауэра знание постольку объективно, поскольку конституируется «трансцендентальной идеальностью» — законом достаточного основания, и науке также отказано в пропикновении в сущность вещей. Ницше, следуя в русле идей своих предшественников, делает радикальный шаг в сторону феноменализма, который носит эстетический характер. Он без обиняков объявляет науку антропоморфизмом. Это ведет к окончательному разрушению грани между наукой и сферой смысла, целей, интерпретации. Шопенгауэровская «трансцендентальная идеальность» сливается с «эмпирической реальностью»: это единственная реальность — непрерывно интерпретирующее себя становление, в котором истинно сущее и феноменальное сплавляются в неразличимое единство. Устранение трансценденции оборачивается «помещением» ее в самую сердцевину имманентности; «сверхчувственный мир», мир целей и смыс-

лов упраздняется за счет помещения его в самую сердцевину жизни. Сущее становится проекцией «всепоглощающей субъективности» (М. М. Бахтин). Эстетическое (= смысловнесение, интерпретация) расширяется до единственного феноменального мира, «толкующего существования», растворяющего в себе истину и добро. Утверждая, что глубочайшие жизненные потребности человека интерпретируют мир, Ницше следует в русле идей Канта. Однако «инстинкт свободы (на моем языке: воля к власти)»<sup>25</sup> не имеет никакого отношения к сфере сверхчувственного, и у ценностей нет трансцендентного истока. Метафизика, наука, религия, искусство — все это различные облики воли к власти, способы интерпретации, неизбежно полагающие перспективы, ценности, точки зрения. Вопрос Канта «как возможны синтетические суждения а priori?» Ницше заменяет другим — «зачем нужна вера в такие суждения?». И хотя «мы не имеем на них никакого права», «...нужна вера в их истинность, как вера в авансцену и иллюзия, входящая в состав перспективной оптики жизни»<sup>26</sup>.

<sup>1</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 186.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 477.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: В 5 т. М., 1992. Т. 1. С. 149.

<sup>5</sup> Там же. С. 131.

<sup>6</sup> Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб., 1999. С. 255.

<sup>7</sup> Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 114.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 116.

<sup>10</sup> Там же. С. 50.

<sup>11</sup> Там же. С. 252.

<sup>12</sup> Там же. С. 586.

<sup>13</sup> Там же. С. 580.

<sup>14</sup> Там же. С. 664.

<sup>15</sup> Там же. Т. 2. С. 257.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. С. 260.

<sup>18</sup> Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 289.

<sup>19</sup> Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 329.

<sup>20</sup> Там же. С. 516.

<sup>21</sup> Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. С. 286.

<sup>22</sup> Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 517.

<sup>23</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 194—195.

<sup>24</sup> Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 571.

<sup>25</sup> Там же. С. 464.

<sup>26</sup> Там же. С. 249.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНТИТЕТИКА И. КАНТА И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

Одним из вопросов, вызывающих горячие споры, является вопрос о судьбе кантовской философии, ее влиянии на современную культуру, в частности — на современное естествознание. Например, В. И. Вернадский особо подчеркивал, что в течение всего XIX века философская система Канта «в своих основах не могла устареть, не могла войти в резкое противоречие с основными вопросами точного знания» [1, 98]. Диаметрально противоположна позиция К. Лоренца: «Суть характера современного естествознания выражается в отказе от трансцендентального идеализма, в расколе между ученым — естествоиспытателем и философом-кантианцем» [2, 17].

Таким образом, налицо явный «конфликт интерпретаций». Попробуем проанализировать его, обращаясь прежде всего к произведениям Канта. Удивительно современно звучат слова из «Критики чистого разума»: «Нередко мы слышим жалобы на поверхностность способа мышления нашего времени и на упадок фундаментальной науки» [3, 11]. Кант легко отвергает эти жалобы как необоснованные. Действительно, на дворе 1781 год — время триумфа ньютоновской механики продлится еще целое столетие, ничто не предвещает ни кризиса оснований математики, ни революции в физике — золотой век классической науки! В последние годы громко и назойливо звучат голоса тех авторов, которые заявляют о «конце науки» и о «смерти философии»: небезызвестный Р. Рорти пишет об антикантианской революции и «кончине эпистемологии» [4], а А. Г. Дугин о «процессе окончания» науки [5, 6]. Защищать научную рациональность сейчас и труднее, и легче, чем во времена Канта. Труднее — потому что внутринаучные кризисы переплетаются с социально-политическими, легче — потому что развитие науки продолжается, несмотря на крики новоявленных «пророков». Восточная мудрость гласит: «Собака лает, караван идет».

Современный читатель не может не заметить определенную непоследовательность Канта в постановке цели и задач «Критики чистого разума». Действительно, в уже цитированном «Предисловии» он предельно сжато рассматривает историю метафизики, обозревает борьбу догматизма и скептицизма и отмечает, что предпринятая Дж. Локком попытка разработать «физиологию человечес-

кого рассудка» не оправдала возлагаемых на нее надежд. Вслед за этим Кант формулирует «требование века» об учреждении суда: «Такой суд есть не что иное, как критика самого чистого разума» [3, 11]. Эти рассуждения показывают, что автор активно включен в традицию, продолжает ее и пытается решить поставленные предшественниками — прежде всего сенсуалистом Локком и рационалистом Лейбницем — задачи. Другими словами, Кант подчеркивает свой традиционализм, и мы вынуждены с этим согласиться. Вынуждены, ибо самопознание разума с глубокой древности есть его самокритика — об этом свидетельствует вся история западной философии. В целом тезис о традиционализме Канта выглядит достаточно обоснованным.

Однако спустя шесть лет, Кант представляет свой замысел как «революционный»: «Задача этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний образ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей» [3, 26]. Естественно возникает «антиномия читательского разума» — ее тезис гласит: «Кант усовершенствует традиционную метафизику», а антитезис: «Кант разрушает традиционную метафизику». В этой антиномии, на мой взгляд, более убедительным выглядит тезис, ибо многие элементы традиционной метафизики благополучно дожили до наших дней. Действительно, давайте сопоставим исходные эпистемологические позиции Аристотеля и Канта.

В первой книге «Метафизики» находим «четырехступенчатую» модель науки: 1) чувственное восприятие, 2) опыт, появляющийся благодаря памяти, 3) искусство как знание общего, 4) науки об умозрительном [6, 65—67]. В трансцендентальной диалектике Канта: «все наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме...» [3, 274]. Вы видите принципиальное различие? Я не вижу. Далее, к наукам умозрительным Аристотель относил математику и «первую философию» (метафизику). У Канта речь идет также об этих науках. Он вопрошает:

«Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

Как возможна метафизика как наука?» [3, 53—54].

Различия явно не принципиальные. Согласно Аристотелю, «наука есть вид бытия, способный доказывать». Само же доказательство может быть доказательством только о необходимом и всеобщем. Из этих же посылок исходит Кант, ибо и для него «необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом» [3, 42]. Влияние

Аристотеля на формирование эпистемологии Канта легко проследить по целому ряду принципиальных положений, в частности при разработке таблицы категорий.

Отмеченное «единодушие» двух великих мыслителей, разделенных двумя тысячелетиями, возвращает нас к вопросу об атрибутах научного знания. Являются ли понятия «необходимость» и «всеобщность» критериями научности в современной эпистемологии? Очевидно, не являются. В традиционной формальной логике, как известно, суждения по модальности делятся на три группы: суждения необходимости (аподиктические), суждения действительности (ассерторические) и суждения возможности (гипотетические). Аристотель и ортодоксально следующий традиции Кант полагали, что подлинно научные высказывания характеризуются необходимостью своего содержания и всеобщностью своего применения. В этом их убеждали, например, общеизвестные теоремы евклидовой геометрии. Кстати говоря, Гегель и Энгельс также были убеждены в том, что аподиктические суждения суть «наивысшая форма суждения вообще» [7, 103; 8, 178]. Следовательно, тезис Аристотеля о том, что о случайном и акцидентальном невозможна доказательная наука, благополучно дожил до XX в., несмотря на многочисленные философские, логические и прочие «революции». Современная наука, по-видимому, отказалась от подобного логического пуризма, о чем свидетельствуют, в частности: а) главенствующая роль гипотетико-дедуктивного метода в фундаментальной физике и космологии; б) несомненная легитимация вероятностного стиля мышления в современном естествознании; обществознании, техникoзнании и т. д.; в) вероятностный характер фундаментальных законов природы (микрофизика, генетика, синергетика и т. д.). За этими общеизвестными фактами скрывается весьма поучительный и почти неизученный исторический парадокс традиционной логики [9, 94] и эпистемологии: подлинным «Органомом» современной науки является, вероятно, не силлогистика «Аналитик», не «Критика чистого разума», и даже не «Наука логики», а невостребованная пока «Топика». Ее следует рассматривать как первое в истории мысли сочинение по проблемологии.

Термин «проблемология» появился в отечественной научной литературе в 1971 г., однако учение о проблемах разрабатывалось в европейской философской традиции с V в. до н. э. Поэтому историческое становление данного учения можно обозначить так: «от Протагора до Поппера и далее». Указанному процессу предшествовал длительный дорефлексивный филогенез проблемного сознания в истории архаических культур, в ходе которого форми-

ровался «Человек вопрошающий». Труды Канта внесли неоценимый вклад в становление проблемологии. Попытаемся проанализировать некоторые его аспекты.

Проблемный характер философского мышления Канта наглядно проявился в самой первой его работе «Мысли об истинной оценке живых сил» (1749). Ее темой стал вопрос, что служит мерой механического движения: произведение массы тела на его скорость (импульс), как полагал Декарт, или же «живая сила» (кинетическая энергия), как настаивал Лейбниц. В конце XVII — начале XVIII в. вокруг данного вопроса разгорелся спор между картезианцами и лейбницеанцами. Молодой Кант пытался решить этот вопрос путем компромисса, совмещения позиций участников спора. Несмотря на то, что в «Трактате по динамике» (1743) Даламбер установил формальную эквивалентность двух мер движения (Кант не знал об этой работе), спор продолжался и в последующие века, ибо поднятые в его ходе физические и философские проблемы требовали дальнейших исследований. Современное решение указанных спорных проблем сформировалось в 50-е годы прошлого века и вошло в университетские учебники (см., напр.: [10, 44—51]).

Какие выводы из этого исторического сюжета можно сделать? Во-первых, в конечном итоге, по «гамбургскому счету» Кант оказался прав: механическое движение обладает двумя мерами — скалярной (кинетическая энергия) и векторной (импульс). Различие между ними установил, как известно, Ф. Энгельс в «Диалектике природы». Во-вторых, в первой работе Канта проявился антидогматический характер его мышления. Он заявил: «В настоящее время можно смело не считаться с авторитетами Ньютона или Лейбница, если они препятствуют открытию истины...». Кант явно выразил решимость «отвергнуть мысли» таких философских авторитетов, как «Лейбниц, Вольф, Герман, Бернулли, Бюльфингер и другие, и отдать предпочтение своим собственным мыслям...» [11, 52—53]. Для нашей задачи существенны в тексте не особенности стиля и не психологические черты молодого Канта, а ясное понимание им незавершенности научного познания: «Наука представляет собой неправильное тело, лишенное соразмерности и единообразия» [11, 55]. Кроме того, он подчеркивает, что спорные вопросы в науке решаются не голосованием, не численным большинством, а путем тщательного исследования: «Я уже предначертал для себя путь, которого намерен держаться. Я вступаю на него, и ничто не должно мне мешать двигаться по этому пути» [11, 56]. Проблемный подход характерен и для последующих работ Канта.



В-третьих, не только «Мысли об истинной оценке живых сил», но и другие натурфилософские сочинения кёнигсбергского мыслителя свидетельствуют также о наличии противоположной тенденции — консервативной, ортодоксальной. Кант настойчиво подчеркивал свою верность традиции, точнее, разным авторитетам: в «Мыслях...» — Лейбницу, в «Истории и теории неба» — античным атомистам [11, 120]. В последней, самой известной работе «докритического» периода уже присутствует явная антиномия. В предисловии к ней Кант писал: «Я решился на это начинание, лишь убедившись, что оно не противоречит требованиям религии» [11, 155]. Весомый аргумент против защитников тезиса о «ценностно нейтральной науке»! Однако в этом же предисловии читаем: «Итак, я не буду отрицать, что теория Лукреция или его предшественников Эпикура, Левкиппа и Демокрита во многом сходна с моей» [11, 120]. Как можно сочетать «требования религии» и взгляды атеиста Лукреция? Кант отыскал эту возможность — она основана на разделении всего сущего на мир явлений и мир «вещей в себе».

Абсолютное противопоставление этих двух миров есть фундаментальная онтологическая предпосылка эпистемологии Канта. Из нее следует дихотомия причинности: «Можно представить себе только два рода причинности в отношении того, что происходит, естественную причинность и причинность через свободу» [3, 409]. Данная дихотомия представляет собой решение третьей антиномии чистого разума. Проанализируем эту антиномию с позиций современной науки, не забывая и о философской традиции. Прежде всего, неубедительной, на мой взгляд, выглядит следующая ее трактовка. По мнению В. Н. Кузнецова, тезис третьей антиномии выражает «объективно-идеалистическое воззрение на природу», тогда как в антитезисе «выражено материалистическо-атеистическое миропонимание» [12, 59]. Действительно ли материалисты и атеисты отрицают свободу? Разве не христиане утверждают, что человек есть раб Божий? Разве не атеист Ж. П. Сартр писал, что «человек свободен, человек — это свобода»? Правда, за признание человеческой свободы Сартр «расплачивается» отрицанием детерминизма.

Возможно ли в рамках одной философской системы, не запутываясь в противоречиях, сочетать детерминизм и свободу? Данная проблема проходит сквозь всю историю философии была уже в принципе решена: Эпикур, как известно, ввел в свою физику идею о спонтанном отклонении атомов и благодаря этому в самой природе вещей нашел основание для свободы человека. Его физика

служила этике. Почему Кант не обратился к указанному решению? Ведь он решал ту же самую проблему, что и Эпикур, хотя и в другом социальном и культурно-историческом контексте. Он вопрошал: «...свободен ли я в своих поступках, или же я подобно другим существам управляем природой и судьбой...» [3, 635]. В попытках решить «четыре естественные и неизбежные проблемы разума» Кант усматривал коллизию «догматизма» и «эмпиризма», за которой скрыта «противоположность между эпикуреизмом и платонизмом» [3, 370], т. е. между материализмом и идеализмом. В выборе между двумя спорящими сторонами, между двумя главными философскими направлениями Кант проявил благосклонность к идеализму, апеллируя к «архитектоническому интересу разума» [3, 372]. Почему он сделал такой выбор? Оставим пока этот вопрос кантоведам, ибо нас интересуют в первую очередь современные дискуссии по проблемам детерминизма.

«Все ли предопределено?» — именно так известный английский физик-теоретик Стивен Хокинг назвал свое эссе и лекцию, прочитанную в Кембриджском университете в 1990 г. [13, 139 — 152]. Он, в отличие от многих западных ученых и философов, защищает детерминизм: «Представляется, что существуют четко определенные законы, управляющие тем, как Вселенная и все сущее в ней развиваются во времени» [13, 139]. Сравним тезис Хокинга с высказываниями «докритического» Канта, который в 1755 г. настаивал, что «материя подчинена некоторым необходимым законам. Я вижу, как из ее состояния полнейшего разложения и рассеяния вполне естественно развивается некое прекрасное и стройное целое» [11, 121]. Фактически полное единомыслие. Понятно, что высказывания Канта базируются на механической картине мира, а тезис Хокинга — на квантово-релятивистской, однако принципы системности, детерминизма и развития присутствуют и успешно работают в обеих картинах мира. Это инварианты человеческого познания, они не подвластны никаким научным или философским революциям и переворотам.

Далее С. Хокинг формулирует три проблемы, возникающие из предположения о том, что возможна некая великая единая теория (набор законов, уравнений и т. д.), определяющая все во Вселенной. Действительно, «как может некое число уравнений учесть всю сложность и мельчайшие детали того, что мы видим вокруг?» [13, 140]. Такова, согласно Хокингу, первая проблема. Рассмотрим ее подробнее, опираясь на опыт истории познания.

Во-первых, позиция английского физика представляет *sui generis* «гибрид» принципа детерминизма с гипотезой финализма (с пред-

положением об окончательной теории). Данная гипотеза, конечно, не является необходимой, но у нее немало сторонников. Вспомним, например, что А. Эйнштейн потратил около сорока лет на поиски единой теории поля. Его пессимистические оценки по поводу успешности этих поисков хорошо известны профессионалам. Другим направлением поисков является разработка т. н. теории Великого объединения. Здесь также выводы и оценки исследователей не слишком оптимистичны: «Фактическим идейным итогом, принесенным в физику мучительными поисками последнего пятидесятилетия, стало выявление сходства в описании трех фундаментальных взаимодействий. В остальном современная теория представляет собой сочетание релятивизма и квантовой механики. Ничего принципиально нового в ней нет» [14, 138]. С тех пор прошло еще двадцать лет, а общепризнанная теория Великого объединения так и не создана. Более того, были выявлены колоссальные математические и экспериментальные трудности на пути ее создания. Даже если будут преодолены математические трудности, «то максимум, чего мы сможем достичь — это получить теорию с бесконечным числом неизвестных констант, которые еще надо определить» [15, 103], — отмечает С. Вайнберг. Можно ли такой продукт «нечистого разума» называть окончательной теорией? Очевидно, нельзя. Кроме того, ее невозможно будет ни подтвердить, ни опровергнуть, ибо современные экспериментальные установки едва достигают  $10^3$  ГэВ, а в искомой теории используется единица энергии (планковская), равная  $10^{19}$  ГэВ. Таким образом, перспективы создания окончательной теории весьма и весьма сомнительны, как и аргументы авторов, заявляющих об «окончании науки».

Во-вторых, необходимо отметить генетическую и содержательную связь между гипотезой финализма и тезисом Канта об архитектонике разума. Этот тезис, на мой взгляд, ошибочен: ошибка заключается в недопустимом отождествлении понятий «система знаний» и «завершенная система знаний». Отвергая материалистические предпосылки, на которых основаны антитезисы космологических антипомий, Кант полагал, что «завершенное здание знаний при таких предпосылках совершенно невозможно. Поэтому архитектурный интерес разума... заключает в себе естественную благосклонность к утверждениям тезиса» [3, 372]. Здесь Кант явно отвергает собственный вывод о незавершенности науки [13, 55], которого придерживался в «докритический» период. Кроме того, выдвигаемые им аргументы в защиту догматизма чистого разума в наше время выглядят крайне неубедительно. Материализм, как по-

казывает исторический опыт, отнюдь не разрушает «краеугольные камни морали и религии», да и «камни» эти различны, как позднее утверждал сам Кант: моральные принципы независимы от веры в Бога. Ни материализм, ни идеализм не обладают «преимуществом общедоступности» [3, 367]. В то же время незыблем другой его вывод: материализм «поощряет знание и содействует ему» [3, 370]. Не следует, конечно, обвинять сторонников финализма в идеализме или обскурантизме («прокурорский» тон в философских дискуссиях неуместен!), но еще раз подчеркнуть затруднения, порождаемые этой гипотезой, полагаю необходимым.

В-третьих, история физики показывает, что любая фундаментальная теория объясняет очень широкую, но всегда ограниченную область природных явлений. Поэтому можно утверждать, что искомая теория Великого объединения не способна предопределить те события в области массовой культуры, которые упоминает Хокинг. Вероятно, эти примеры он приводит в целях популяризации, ради «красного словца». Как уже отмечалось, классическая «логика всеобщности» уступила место интервальному стилю мышления, который можно понимать как реализацию требований диалектического принципа конкретности истины. Если принимать примеры Хокинга всерьез, то его следовало бы упрекнуть не только за незнание диалектики, но и за элементарную логическую ошибку «переход в другой род».

Указанная ошибка представляет собой, как пишут в учебниках логики, разновидность подмены тезиса. В рассуждениях Хокинга, на мой взгляд, по крайней мере дважды защищаемый тезис изменяется: 1) о «гибриде» детерминизма с гипотезой финализма речь шла выше; 2) в предполагаемом им решении проблемы к основной гипотезе присоединяется т. н. многомировая интерпретация квантовой механики. Он пишет: «Таким образом, сложность Вселенной вокруг нас и ее детали возникают из принципа неопределенности на ранних стадиях. Это дает полное семейство возможных историй, в которых нацисты победили во Второй мировой войне, хотя такая вероятность и мала. Но мы чисто случайно попали в историю, где войну выиграли союзники и на обложке журнала «Космополитен» изображена Мадонна» [13, 142]. Естественно, пример Хокинга есть гораздо более радикальная постановка проблемы соотношения необходимости и случайности, нежели известные примеры Энгельса из «Диалектики природы». Однако мне более убедительным представляется подход немецкого теоретика, нежели английского. Таким образом, указанные изъяны логического характера не позволяют безоговорочно принять рассуждения Хо-

кинга. Кроме того, конъюнкция гипотез увеличивает содержание новой сложной гипотезы, но уменьшает ее вероятность, как отмечал К. Поппер [16, 363].

Вторую проблему Хокинг формулирует так: «Если все наши действия предопределены некой великой единой теорией, почему теория предопределила, что мы придем к истинному, а не к ложному заключению о ней самой?». В такой постановке проблемы можно усмотреть некоторое сходство с идеями Канта об априорных формах рассудка, но Хокинг обсуждает ее в сугубо натурфилософском плане. Фактически он излагает свое понимание процесса эволюции, вполне традиционное, близкое к синтетической теории эволюции и эволюционной эпистемологии в версии К. Лоренца. Указанную версию, на мой взгляд, можно выразить афоризмом «Познание не роскошь, а средство выживания». Не может не привлекать познавательный оптимизм Хокинга: «Вероятно, ответ на вопрос о детерминизме и построение великой единой теории не дадут нам большого преимущества для выживания. Тем не менее ум, который мы развили по другим причинам, может гарантировать, что мы найдем правильные ответы на эти вопросы» [13, 144].

Наибольший интерес представляет теоретико-физический подход Хокинга к традиционной проблеме свободы воли. Ученый задается вопросом, можно ли предсказать поведение человека? Если предсказание возможно, то человек не имеет свободной воли, а его поведение предопределено. Английский физик отмечает, что «человеческий мозг тоже подвержен принципу неопределенности. Значит, в человеческом поведении существует элемент случайности, ассоциирующийся с квантовой механикой» [13, 145]. Нельзя не заметить принципиальное сходство данного аргумента с эпикурейским *clinamen*: в фундаменте движущейся материи заложен элемент случайности, непредсказуемости, свободы. Другими словами, существует онтологическое основание свободы.

Однако указанный элемент случайности не может играть ведущую роль, поскольку энергетические характеристики мозговых процессов невелики, и следовательно делает вывод Хокинг, квантово-механическая неопределенность в этом плане оказывается мала. «Истинная причина невозможности предсказать человеческое поведение состоит в том, что это слишком трудно» [13, 145]. Действительно, человеческий мозг содержит около  $10^{26}$  частиц. Понятно, что решить такое количество уравнений невозможно. Проблема заключается не в быстродействии наших компьютеров. Эти уравнения даже нельзя составить, записать, поскольку в них должны входить начальные состояния каждой частицы, которые невоз-

можно измерить, не расчленив мозг, и информация, поступающая от нервов. К тому же мозг, вероятно, есть неустойчивая система: небольшое изменение в нем может привести к значительным изменениям в последующем поведении: «Поэтому, хотя нам известны управляющие мозгом фундаментальные уравнения, мы совершенно не способны использовать их для предсказания человеческого поведения» [13, 146].

Подобная проблемная ситуация уже возникала в физике в XIX в. при создании статистической механики и была, как известно, успешно преодолена. Ее решение изложено, например, в классическом учебнике Ландау и Лифшица [17]. Таким образом, согласно Хокингу, невозможность предсказать человеческое поведение обусловлена познавательными причинами. Поэтому он предполагает, что следует использовать, опираясь на опыт истории физики, приближенные рабочие теории, наподобие термодинамики или гидродинамики. Но где же взять такие теории? В традиционной метафизике! Хокинг пишет: «Нельзя основывать свое поведение на идее, что все предопределено, *поскольку никто не знает, что именно предопределено* (выделено мною — В. П.). Вместо этого нужно принять рабочую теорию, что человек имеет свободную волю и что он в ответе за свои поступки» [13, 147]. Следовательно, в стародавнем споре о свободе воли Хокинг выбирает позицию про, не упоминая о предшественниках. Свой выбор он обосновывает также натуралистическими аргументами, апеллируя к теории Дарвина. Слабость аргумента очевидна: человеческое общество не принадлежит к биологическим видам, эволюцию которых объясняет теория Дарвина. Тем не менее, Хокинг полагает, что естественный отбор, похоже, приведет нас к принятию рабочей теории о свободной воле.

Удалось ли Хокингу разрешить третью антиномию Канта, защитить детерминизм и спасти свободу воли? Удалось ли сделать то, что не удалось Канту? Заостряя вопрос таким образом, я соглашаюсь с выводом В. Ф. Асмуса о том, что «свое обещание — дать подлинную и неустрашимую диалектику противоречий разума — Кант не выполнил» [18, 277]. На мой взгляд, Хокингу не удалось этого сделать. Сразу несколько обстоятельств склоняют меня к отрицательному ответу. Во-первых, теоретику такого масштаба не приличествует делать столь элементарные логические ошибки. В оправдание Хокинга следует заметить, что все, даже самые великие мыслители, совершали логические ошибки. А. Эйнштейн был прав: «...если не согрешить против логики, то вообще нельзя ни к чему прийти» [19, 572].

Во-вторых, серьезные сомнения вызывает некритическое отношение Хокинга к многомировой интерпретации квантовой механики. Он категорично утверждает: из принципа неопределенности «следует, что у Вселенной не одна-единственная история, а целое семейство возможных историй» [15, 150]. Здесь не просто логическая ошибка «не следует», а необоснованное придание онтологического статуса спорной теоретической идее. Может быть, Хокинг просто уверовал в интерпретацию Эверетта? Данная интерпретация является отнюдь не общепринятой: ее одно время разделял Дж. Уилер, но позднее вернулся к боровской (копенгагенской) интерпретации [20, 153]; М. А. Марков показал, что она не решает тех проблем, на решение которых претендовал ее автор [21, 104 – 105], да и сам Хокинг не обращался к ней в работах 1960 – 1980 гг. В. В. Казютинский полагает, что «над современной эпистемологией висит тяжелой грозовой тучей многомировая интерпретация Эверетта, из которой вытекают еще более радикальные следствия, чем из размышлений Уилера» [20, 169]. Для меня бесспорно, что за этой дискуссией стоят проблемы, волновавшие Канта и его предшественников. В частности, проблема соотношения веры и знания, которая будоражит мыслителей со времен Тертуллиана. Как известно, Канту «пришлось возвысить [устранить] знание, чтобы получить место для веры» [3, 31]. Неужели Хокингу пришлось уверовать, чтобы спасти свободу? Далеко не все современные исследователи принимают решение Канта. Так, Л. Б. Окунь пишет: «...по моему глубокому убеждению, надо пользоваться каждым удобным случаем, чтобы расширять область знания и уменьшать область веры» [22, 122]. Это убеждение я также разделяю.

В-третьих, нельзя принять «наивный редукционизм» Хокинга, утверждающего, что «квантовая механика в принципе позволяет предсказать все, что мы видим вокруг себя» [23, 90]. От «в принципе предсказать» до реального предсказания, тем более до способности «предсказать все» — дистанция огромного размера! Реанимировать демона Лапласа, пусть и в квантово-механической версии, невозможно. Лапласовский детерминизм давно и окончательно списан в архив истории познания.

Тем не менее проблематика демона Лапласа привлекает внимание современных исследователей (в отличие, например, от Ф. Энгельса, который в «Диалектике природы» ни разу не упомянул о ней!), среди которых особое место занимает И. Р. Пригожин. Написанную им совместно с И. Стенгерс книгу «Порядок из хаоса» можно смело назвать классическим произведением, несмотря на ее «юный возраст». Им удалось включить анализ проблем современ-

ной науки в широкий культурно-исторический контекст. «Всемогущие существа, подобные демонам Лапласа и Максвелла или богу Эйнштейна, играя важную роль в научных рассуждениях, воплощают в себе как раз те типы экстраполяции физической мысли, которые они сами признают возможными» [24, 101]. Классическая механика в своем триумфальном развитии сама обнаружила собственные границы применимости, пределы экстраполяции — это произошло в конце XIX — начале XX в. Проблематика демона Лапласа, согласно Пригожину и Стенгерс, связана «не с вопросом о том, возможно ли детерминистическое предсказание хода событий в действительности, а в том, возможно ли оно *de jure*» [24, 124]. При этом они подчеркивают, что на практике (т. е. *de facto*) наше незнание начальных условий исключает всякую возможность детерминистических предсказаний. Это, конечно, некорректное утверждение, однако не в нем суть дела.

Суть дела заключается в предельном характере детерминистического описания: оно является пределом, к которому должна сходиться последовательность все более точных описаний. Такая интерпретация имеет нетривиальные эпистемологические следствия, служит конкретизацией весьма немодной сейчас идеи объективной истины. «То, что развитием динамической системы управляет детерминистический закон... позволяет «отличать» объективную истину о системе, какой она представлялась бы демону Лапласа, от эмпирических ограничений, вызванных нашим незнанием» [24, 124]. Нельзя не согласиться с тем, что категории «закон природы» и «объективная истина» неразрывно связаны между собой и взаимно обосновывают друг друга. Они служат последними бастионами научной рациональности в современной битве идей, сокрушить которые никогда не смогут ни традиционалисты, ни постмодернисты и никакие прочие «могильщики» науки.

Удалось ли Канту совершить полную революцию в метафизике? Скорее, не удалось. Тем не менее философия Канта, как и любого великого мыслителя, удивительно современна, ибо она ставит и решает вечные проблемы бытия и познания, содействуя поискам смысла жизни.

1. Вернадский В. И. О науке. Дубна, 1997. Т. 1.

2. Лоренц К. Кантовская концепция априори в свете современной биологии // Эволюция. Язык. Познание. М., 2000.

3. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 3.

4. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.

5. Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002.

6. Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1.



7. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1972. Т. 3.
8. Энгельс Ф. Дialeктика природы. М., 1949.
9. Зубов В. П. Аристотель. М., 2000.
10. Айзерман М. А. Классическая механика. М., 1974.
11. Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 1.
12. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века: Учеб. пособие для ун-тов. М., 1989.
13. Хокинг С. Черные дыры и молодые вселенные. СПб., 2001.
14. Зельдович Я. Б., Хлопов М. Ю. Драма идей в познании природы: (частицы, поля, заряды). М., 1988.
15. Фейнман Р., Вайнберг С. Элементарные частицы и законы физики. М., 2000.
16. Поппер К. Предположения и опровержения. М., 2004.
17. Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М. Статистическая физика. М., 1976. Ч. 1.
18. Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1983.
19. Эйнштейн А. Собр. науч. трудов: В 4 т. М., 1967. Т. 4.
20. Казютинский В. В. Понятие реальности в квантовой космологии // Наука: возможности и границы / Отв. ред. Е. А. Мамчур. М., 2003.
21. Марков М. А. О трех интерпретациях квантовой механики. М., 1991.
22. Окунь Л. Б. Физика элементарных частиц. М., 1988.
23. Хокинг С. Краткая история времени: От большого взрыва до черных дыр. СПб., 2000.
24. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986.

К. М. Ольховиков  
г. Екатеринбург

## АКСИОЛОГИЯ И. КАНТА — КЛЮЧ К МОРАЛЬНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОСТИ

Данная статья написана в жанре эссе. Надеюсь, это сделает ее более занимательной и, может быть, позволит в какой-то мере приблизиться к высокому метафизическому стилю Иммануила Канта. Впрочем, и сама тема, в силу совпадения исходного и конечного тезисов, подталкивает к более свободной, лекционной манере изложения. Основная идея заключается в следующем: *«Современный ценностный релятивизм строго корректен одновременно с точки зрения этического формализма, основоположником которого является Кант, и с точки зрения беззащитности перед тоталитаризмом социальных проектов. Следовательно, и последнее обстоятельство также генетически производно от критической философии, ее аксиологических конструкций — прежде всего».*

Критическая аксиология Канта понятна в контексте его выдающихся предшественников, ведущее место среди которых принадлежит Д. Юму и Ж.-Ж. Руссо. В отличие от отца либерализма

Дж. Локка Кант, как и Юм, не считал, что разум открывает моральные истины. При этом Кант последовательно оспаривал Юмову попытку представить моральное суждение как разнovidность чувства, не говоря уже о его неприятии конвенционалистских трактовок справедливости. Вслед за Руссо Кант утверждал, что свобода — это центральная ценность нравственности и справедливости. Более того, представляется уместным сравнение категорического императива с идеей общей воли, где происходит рационализация универсальной аксиологической установки, отчетливо применимой к любым мыслимым действиям.

Но еще более уместен разговор о Кантовой философии ценностей в связи с актуальными в начале третьего тысячелетия моральными и политическими концептуализациями свободы, справедливости, честности, толерантности, суверенности. Все эти мировоззренческие универсалии вольно или невольно требуют рекурсивной индукции ключевых конструктивных элементов критической философии Канта в ее качестве первой страницы современной аксиологии. Наиболее остро это ощущается в моральных и политических философствованиях о современности, где отклики на аксиологию Канта начинают казаться вечными. Но каковы основные аргументы Канта, определившие его связующую роль в отношениях традиции и современности или ранней современности и современности как проблемы, стоящей перед вызовом постмодерна?

Прежде всего, Кантова аргументация рациональной нравственности и связанных с ней идей категорического императива и свободы отчетливо распадается на два этапа. Кроме того, важно помнить, что свобода почти всегда понимается как центр самого существа моральности и трактуется в контексте предельно широкого понимания субъективности, т. е. ее трактовка практически никогда не ограничена рассуждениями о «социальных свободах», как это сделал Дж. Ст. Милль в своем знаменитом эссе «О свободе». Этапы аргументации Канта последовательно представлены в «Основах метафизики нравственности», где первые две части работы посвящены рассмотрению нравственности здравого смысла, который предстает в качестве своеобразного продукта ценностей рациональности и свободы, а третья часть обращена к аргументации этих ценностей с позиций теоретического разума. Первый этап можно условно обозначить — феноменология нравственных ценностей, а второй — перспективная рефлексия самой возможности свободной рациональности принимаемых человеком решений. Принципиально имеет смысл говорить о параллельности двух линий аргументации в аксиологии Канта, вырастающих из этих двух эта-

пов. Происходит логическое и психологическое совмещение диахронической и синхронической структур критической философии в ее ценностной целостности и непротиворечивости мышления.

Линия анализа здоровых представлений о морали приводит к образу доброй воли в качестве безусловно хорошего, самоценного объекта в мире. Безусловность добра или «хорошей ценности» связана с независимостью доброй воли от ее последствий, позволяет ей оставаться оправданной перед здравым смыслом в любом случае. Индивид всегда приходит к смешанным последствиям собственной деятельности в мире, но если он действовал из доброй воли, мы все же оправдываем добрую волю как таковую, отделяя ее от негативных оценок ее фактических следствий. Интеллект не обладает безусловной ценностью добра, поскольку в случае службы дурным целям плох сам по себе. И в случае, когда индивид получает удовольствие от причинения страданий другому индивиду, мы не способны оправдать такое удовольствие.

Поступать из доброй воли — значит поступать из чувства обязанности, что равносильно чувству моральной правоты собственного действия. Поступая правильно, скажем, следуя заповеди «не лги», но действуя при этом из собственных интересов, мы уже поступаем не из мотива обязанности, а значит, и не из доброй воли. Только если мотив индивида «тавтологичен» с мотивом нравственной обязанности не лгать, только тогда он действует из доброй воли, воздерживаясь ото лжи. Таким образом, наряду с собственными интересами индивида Кант исключает из числа моральных мотивов любые склонности индивида, оставляя лишь чистое чувство обязанности. В целом это чувство мыслится Кантом как абсолютно свободное от склонности, желания, самости.

Так в чем же может состоять моральный мотив? Кант полагает, что рациональные существа действуют в соответствии с общими правилами, принципами поступка, которые входят в его максиму. Максима — это способ, которым личность постигает план своего поступка. Черты поступка личности реализуются в образе ее действия. Поступая из мотива обязанности, личность действует по правилам, принципам, законам поступка, но при этом свободна от любых склонностей или желаний. Так мотив обязанности сводится к уважению закона самого по себе, но любой частный закон действия означает удовлетворение частной склонности или желания. Поступая из уважения к закону самому по себе и не будучи мотивирован склонностями, индивид поступает в соответствии с категорическим императивом. Максима поступка становится желанием универсального закона.

Специфика практического разума в целом и по существу определяется императивами поступков. Ими же определяется и ценность морального долга. Различение гипотетических и категорического императивов — это различение инструкций удовлетворения частных желаний и требования действованию независимо от каких-либо желаний. Множество гипотетических императивов для различения многообразных желаний с точки зрения различных средств их достижения противопоставлено уникальности категорического императива, обязывающего действовать независимо от частных обстоятельств, ситуаций, желаний. При этом наиболее парадоксально выглядит независимость морального долга от способностей конкретного человека, которому вменена сама возможность свободного действия (спасать тонущего, не умея плавать, и т. д.). Независимость от обстоятельств, ситуаций, желаний последовательно приводит к трем версиям категорического императива. Первая связана с вышеупомянутой максимой желания универсального закона, которая образует основоположение самого принципа свободной нравственности. Вторая следует из первой, утверждая человечность как цель саму по себе и никогда как средство, независимо — в своей самости или в других индивидах. Моральный императив инструктирует не использовать других людей в качестве простых объектов, но относиться к ним с уважением. Третья версия также следует из первой, но связывает максиму универсального закона с возможным царством невидимых целей человеческой культуры.

Все версии категорического императива указывают на основополагающую идею свободы воли. Моральная воля устанавливает собственный закон независимо от каких-либо внешних сил. Самозаконность свободы — это основополагающая идея нравственности. Именно вторая из вышеупомянутых линий Кантовой аргументации устанавливает свободную рефлексию человеческих существ. Если таковая невозможна, то теряется всякое отличие человеческой субъективности от каких-либо объектов в мире. Человеческий поступок связан с мыслью о будущем; будущее по сути равносильно открытости человеческого существа как причинности, так и выбору. Но не является ли это утверждение банальностью, которую следует разоблачить в качестве иллюзии разумности? Обычное восприятие неразрывно связано с принципом всеобщей причинности в мире. Это закон природы, который и определяет саму необходимость будущего. Но Кант также различает две возможные точки зрения на мир: 1) феноменальную, где мир предстает интегрированной причинной системой, в которой все предпо-

ределено; 2) поуменальную, которая связана с пониманием феноменальной как простой функции нашей способности интерпретации мира. Во втором случае возникает вопрос о мире самом по себе, независимом от нашего восприятия и мышления. Причинность, детерминизм становятся чертами мира в нашей интерпретации. Но мы также знаем о независимости мира от нас, равно как и о том, что мы, люди, составляем часть этого мира самого по себе. И именно до тех пор, пока мы воспринимаем себя такими, мы способны рассматривать себя в качестве независимых от причинного порядка вещей. По меньшей мере, мы обладаем такой возможностью, которая равносильна утверждению собственной свободы.

Справедливость также основана на идее свободы. Право на социальные свободы совместимо лишь со всеобщим статусом этих свобод, с их применимостью в любых возможных обществах. Таким образом, основания социальных форм общения, равно как и собственности, и государства полагаются принципом свободы в широком смысле слова. В этом обнаруживается радикальное расхождение Канта, в качестве провозвестника современности, с либерализмом в целом. Скажем, право собственности, подразумевающее обязательства уважения моей собственности со стороны других, не приобретается посредством собственного труда, поскольку в таком случае я бы возлагал на людей обязанности без какого-либо согласия с их стороны. Следовательно, люди не просто в силу разумности соглашаются быть гражданами государства, но они обязаны присоединяться к государству, поскольку только последнее создает формальное условие надлежащего уважения социальных свобод и права собственности индивидов. Государственная идея в аксиологии Канта становится социальной. Но платой за это оказывается абсолютная обязательность подчинения каждого члена государства (в вышеупомянутом смысле «примыкания» индивидов к государству) суверенному авторитету своего государства, который таким образом становится безоговорочным. В этом случае моральный императив становится непостижимым, но именно так он выражает требование философской честности в исследовании пределов человеческой разумности. Это дисциплина рассудка, говорящая об антиномиях сопротивления абсолютной власти, и именно последняя выражает идею гражданской конституции как таковой, в той мере, в какой она постижима в понятии практического разума. И хотя не существует адекватных этому понятию примеров опыта, никто не имеет права противоречить этому понятию в качестве нормы.

Правомерная конституция форм социального общения стано-

вится вещью самой по себе, поскольку фактические действия — это объекты, данные в чувственном опыте как явления, а поступки могут быть постигнуты лишь как идеи чистого разума. Существование авторитета закона, легитимности как таковой выражает идею единства человечества, человеческого рода. Сила не может быть поставлена на место высшего законодательства, поскольку насилие означает саморазрушение свободной воли.

Идея гражданской конституции, получившая правовое выражение или выраженная в понятиях права, становится священной. Несовершенства фактической организации государства могут быть исправлены лишь посредством самореформирования, что, в сущности, соответствует категории собирательной субъективности, выражающей онтологический статус государства. В случае несанкционированного выбора путей развития государства мы начинаем иметь дело со слепой случайностью. Всякий существующий властный авторитет уже обладает легитимностью. Единственной гарантированной политически социальной свободой оказывается право граждан на публичное обсуждение законодательства. Законы по сути отличаются от воинских приказов, которые не обсуждаются.

Установление всеобщего вечного мира составляет конечную цель доктрины права в пределах только разума, ибо только мир гарантирует взаимность прав индивидов, собственности — прежде всего. Однако нормы идеальной социальной конституции не могут быть извлечены из какого-либо возможного опыта, они могут быть выведены лишь априори из разумного идеала правовой ассоциации людей, подчиняющихся публичному праву. В силу обманчивости доказательств посредством примеров метафизика становится неизбежной. Необходимость метафизики равносильна признанию власти закона над людьми, и эта же идея является наиболее возвышенной идеей самой метафизики. Вечный мир недостижим через революционные скачки, поскольку предполагает твердость принципов, положенных в основу исправления дефектов социальных конституций.

Итак, если кто-либо не способен доказать существование вещи, то пусть попробует доказать невозможность ее существования. В случае неуспешности обоих путей придется обратиться к различию интересов, делающих приемлемыми гипотезы существования или несуществования с теоретической или практической точки зрения. Образец теоретического интереса реализует астрономическое мышление по типу небесной механики. Сложнее обстоят дела с реализацией практического интереса, который оказывается либо прагматическим, обладающим лишь технической целью, либо мо-

ральным, обладающим целью самой по себе в качестве обязательной максимы универсального закона. В последнем случае гипотеза реализации утверждения или отрицания с практической точки зрения превращается в теоретическую и проблематичную саму по себе. Таким образом, остается лишь действовать прагматически, исходя из самой идеи цели, даже в случае отсутствия малейшей теоретической возможности ее доказательного обоснования или какой-либо иной возможности ее демонстрации.

Аксиология Канта составляет основной смысл его критической философии, которая через своеобразную диалектику теоретического и практического показывает необходимость принятия чистой разумной идеи миропорядка в силу ее недоказуемости и неопровержимости. Релятивизм основан на соединении морального формализма и тотальности абсолюта, данных в принципах критического мышления и реализуемых в основоположениях метафизики нравов.

Все основные нравственные импликации метафизического сознания, искренне взятые через призму религиозной веры и ориентации на науку, пашли новые возможности в критической философии Канта. Искренность в вопросах религии — лишь частное выражение нравственного принципа кантовского философствования. Целый образ кантианства образован следующими чертами:

- теоретическое мужество разделения явления и вещи-в-себе («мысли сам»);

- корректность компромисса («религия в пределах только разума»);

- схематическая симметрия понятийных конструкций (это не просто «готические построения», как заметил А. Шопенгауэр, — метафизический текст имеет темные, глубокие места, непременно пачкаясь с вещей, доступных здравому смыслу);

- история как призывание к нравственной дисциплине («царство невидимых целей»);

- этикотеологическая трактовка нравственного критерия («моральное доказательство бытия Бога» — по сути, внемировой статус морали);

- выделение этики из метафизики в качестве теории чистого формального принципа морали (морали как идеализированного объекта, который должен быть отделен от реконструкции прав и ни в коем случае не смешиваться с ними).

Кантианство — это прежде всего системное подчинение антропологии — метафизике прав, а метафизики прав — этике. «Но нравственный закон в его чистоте и подлинности (что как

раз в сфере практического более всего важно) следует искать только в чистой философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впереди и без нее не может быть никакой моральной философии. Та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии (ведь философия тем и отличается от обыденного познания разума, что излагает в обособленной науке то, что обыденное познание разума постигает только вперемешку), еще в меньшей степени — название моральной философии, так как именно этим смешением она вредит даже чистоте самих нравов и поступает против своей собственной цели»<sup>1</sup>.

Система Канта — это не замкнутое целое, она содержит самодостаточные конструкции критики чистого разума и критики практического разума, причем автономность последующей явно очерчена теоретическими принципами предыдущей. Вместе с тем эти части критической философии имеют совершенно разный статус в отношении к человеку. Метафизика беспощадно объявляется делом будущего, программой, выводящей новую теорию из мира научных знаний. Этика, при рождении которой была перерезана пуповина, связывавшая метафизику с правами, тем не менее неизбежно, в силу прагматического призвания, предполагает и метафизику нравов, и антропологию. Ключевые отношения нравов и метафизики в системе Канта особенно ярки в вопросе о соотношении нравственного и эстетического, где, как в капле воды, отразились установки, давшие в последующем повод к нарицательному кантианству.

У Канта мы находим полный развал нравственно-эстетических ценностей — возможности вкуса ограничиваются канонами, выше которого закон морали и критика познающего разума. Вместе с тем Кант испытует и этот просветительский принцип, пишет «Критику способности суждения», в которой соединения двух предшествующих «Критик» не происходит, но возникают новые вопросы понимания человека в его непосредственной данности. Становится очевидной неизбежность построения метафизики нравов, применение которой к смутным понятиям повседневного рассудка дает исследовательскую программу прагматической антропологии.

Учитывая значительность антропологических программ в современной философии, следует заметить, что у Канта антропология не может быть исходным пунктом понимания нравов и морального закона, — обоснование возможно, но только в обратном порядке, от этики к метафизике нравов, а от нее к антропологии.

Построению метафизики нравов предшествует постановка вопроса о возможности существования более чем одной философии.



Подлинность намерений мыслителя отрицает традицию и предполагает свободный произвол в качестве основания человеческой природы. Кантовский свободный произвол — негативное понятие, означающее независимость от чувственной склонности. Метафизика прав, так же как и метафизическое естествознание, строится на основании критического разума. Вместе с тем, имея в качестве предмета свободу произвола, она становится также долгом для каждого человека, независимо от его природы. Поскольку антропология следует из метафизики нравов, то личность предшествует природе, а самый глубинный план философской традиции — попытки обоснования собственного пути в метафизику в качестве единственного нравственно возможного. Такова идея нравственной философии, которую можно реконструировать в «аутентичном» кантианстве.

Не может быть двух и более философий, двух и более моралей, даже если это критические перспективы будущего, но существует многообразие прагматических принципов в настоящем. Эта неподлинная явленность истины и морального закона — единственная действительность посюстороннего житейского опыта. В самом общем плане соотношения единого и многого здесь применима аналогия с проблемой определения логики и логического. В качестве единого логика есть сфера абстрактных объектов и отношений между ними, которые можно только мыслить, но не представлять. В действительности мы имеем не только многообразные случаи применения логических принципов, приемов, ассоциирующих абстрактное с эмпирическими представлениями, но и потенциально бесконечный ряд версий символического конструирования логических отношений. «Логик» получается великое множество, но «логика чувств», «логика вещей», «женская логика», «логика потребителя» и тому подобные «логики» так и остаются метафорами. Невозможно «разорвать» умозрительное единство и эмпирическое многообразие толкований и применений логического вплоть до прагматических случайностей, превращающих любое слово в пустую вывеску весьма смутных, но жизненно важных чувствований и ориентаций.

Метафизика Канта получает относительную систематическую завершенность лишь благодаря прагматической антропологии, допускающей многообразие «прочтений» метафизики прав и идеи истории, в которой намечены принципы всеобщей культурной автономии человечества: «Все войны представляют собой многочисленные попытки (правда, не как цель человека, а как цель природы) создать новые отношения между государствами и посред-

ством разрушения или хотя бы раздробления всех образовать новые объединения, которые, однако, опять-таки в силу внутреннего разлада, либо вследствие внешних распрей не могут сохраниться и потому должны претерпевать новые, аналогичные революции, пока наконец отчасти благодаря наилучшей внутренней системе гражданского устройства, отчасти же благодаря общему соглашению между государствами и международному законодательству не будет достигнуто состояние, которое подобно гражданскому обществу сможет, как *автомат*, существовать самостоятельно»<sup>2</sup>.

Это возможно лишь потому, что нравственная терпимость предшествовала дисциплине морального долга и критическому пониманию познания, она была жизненной установкой, обосновывающей и оправдывающей «разрушительную» работу рассудка. Уравновешенное сочувствие многообразию нравов оправдывает нрав, внутреннюю склонность к метафизическому критицизму. Кант опирается на своеобразную социальную этику, которая не сводится к критике практического разума или любому другому разделу системы, которую он воссоздает всеми своими произведениями, отвечая на исходный порыв самооправдания познания.

Аксиология составляет условие эмпирической невыполнимости и одновременно безусловную основу подлинно человеческих действий, неизбежно значимых морально и политически.

<sup>1</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 224—225.

<sup>2</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. М., 1966. Т. 6. С. 16.

В. Д. Шмелев  
г. Екатеринбург

## АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА БОГА В РАННИХ ТРУДАХ И. КАНТА

Творческие искания основоположника немецкой классической философии пришлось на переломные времена в жизни прусского общества. Хотя европейское Просвещение уже вступило в свои права, в социально-политической и духовной атмосфере северо-восточного немецкого королевства все еще правила бал религиозная идеология. Засилье в немецком общественном сознании религиозных догм предопределило особенности кантовского творчества. Проводить в жизнь просветительские идеи, исследовать разум во всех его проявлениях, что являлось главными задачами,

которые поставил перед собой создатель критической философии, оказалось не таким уж простым делом. Дамоклов меч политических преследований заставлял мыслителя искать безопасные средства и методы для создания собственной философской доктрины. Ему пришлось постоянно оглядываться на руководство протестантской церкви и по мере возможности вводить теологические догмы в ткань своих теоретических построений. Симбиоз религиозных установлений и научных истин прослеживается в кантовском наследии, начиная с самых первых его трудов и кончая последними произведениями.

Центральным звеном христианского вероисповедания является Бог. Именно Бог объявляется творцом всего мира, создателем небесного и земного, в том числе самого человека в образе Адама и Евы. Именно Бог ответственен за различные изменения и катаклизмы, происходящие в обществе, управляет царствами и людьми. Он одарил людей разнообразными талантами, разумом, способностями. Только Ему свойственна великая премудрость. «Бог знает путь ее, и Он ведает место ее», — говорится в Библии. «Ибо Он прозирает до концов земли, и видит под всем небом. Когда Он ветру полагал вес, и располагал воду по мере, когда назначал устав дождю и путь для молнии громоносной: тогда Он видел ее и явил нам...»<sup>1</sup>.

Исключительное превосходство Бога над всеми другими заметными фигурами теологической доктрины, его всеисие, всемогущество, всеведение явились, по-видимому, определяющим фактором повышенного интереса И. Канта к главному конструкту христианского вероучения. Фактически во всех сочинениях философа, не только в «Религии в пределах только разума», но и в других работах, он чаще всего обращается к этому важнейшему религиозному положению. Можно смело утверждать, что оригинальность философско-теологической концепции немецкого мыслителя преимущественно зиждется на описании верховного вседержителя. Другие основополагающие суждения христианской теологии: об Иисусе Христе, о бессмертии души и загробном мире, о религиозной вере, о церкви и таинствах и т. п., не получили в кантовских трудах столь широкого освещения, какое мы наблюдаем в отношении владыки мира.

Внимание И. Канта к божественному началу обнаруживается уже в самых ранних его произведениях, посвященных анализу физических, природных явлений. Современные исследователи кантовских взглядов отмечают, что в этот период своего творчества немецкий философ не столь самобытен; он находится под значи-

тельным влиянием Г. Лейбница и Х. Вольфа. Действительно, в очень многих философских рассуждениях этого времени И. Кант сближается со своими идейными учителями, но далеко не в том, как он трактует высшую сущность. И Лейбниц, и Вольф не противопоставляли материю и Бога, естествознание и религию так остро, как это сделал кёнигсбергский мыслитель. Если его великие предшественники не давали открытого повода, чтобы сомневаться в их приверженности к религиозным истинам, то И. Кант прямо заявляет, что его могут отнести к сторонникам Эпикура и заподозрить в симпатиях к атеизму. «Итак, — подчеркивает он, — я не буду отрицать, что теория Лукреция или его предшественников Эпикура, Левкиппа и Демокрита во многом сходна с моей»<sup>2</sup>.

Заявляя о близости своего учения к взглядам известных древнегреческих материалистов, И. Кант в то же время отмежевывается от них. Он утверждает, что вовсе не порывает с религиозным откровением и вовсе не отвергает Бога как создателя нашей Вселенной. Атеистические представления Лукреция Кара и других творцов атомистической теории для него чужды. Они, замечает И. Кант, в своих философских системах исходили из случайности, тогда как я исхожу из необходимости. Я вижу устройство мира основанным на законах, данных божественной первопричиной. Философ не устает повторять, что «Бог создал многие миллионы миров, понимаемых в метафизическом смысле»<sup>3</sup>, что именно Он «вложил в силу природы таинственную способность само собою подняться из хаоса к совершенному устройству»<sup>4</sup>.

Как же понимает И. Кант Бога в начальный период творческой деятельности? Однозначного ответа на поставленный вопрос нет. В его ранних работах четко вырисовываются три разные интерпретации этого центрального богословского понятия. Самая первая из них состоит в том, что Бог — это творец мироздания, присутствующий и проявляющийся в функционировании своих многочисленных созданий. Он бесконечная и безграничная сущность, великий зодчий, создавший материю в таком виде, «чтобы развитие ее сочетаний могло вечно происходить по одному плану, охватывающему все, что только может существовать, и не допускающему никакой меры, — одним словом, по бесконечному плану»<sup>5</sup>.

Объявляя Бога всемогущим творцом, немецкий философ в точности не следует собственному заявлению. Он ограничивает сферу влияния верховного существа на реальную действительность. Бог выполняет миссию первоначала, сотворившего материю и снабдившего ее определенными законами. Об этом, собственно, писал еще Аристотель. Дейсты тоже отстаивали подоб-

ную точку зрения. Разумеется, она существенно расходилась с религиозными воззрениями. В ней воздействие Бога на мир сокращалось до минимума; он был нужен всего лишь на краткий миг творения, после которого владыку мира бесцеремонно отодвигали в сторону как ненужную больше вещь. Бесспорно, на первой ступени творческой деятельности кёнигсбергский мыслитель придерживается в своих религиозных взглядах этой действенной схемы.

После сотворения материи все последующие изменения мироздания, по мнению создателя «Критик», осуществляются исключительно ей самой: только она, а никто другой дает жизнь различным предметам. Развиваясь во времени и изменяясь в пространстве, материя постоянно обновляется и порождает бесконечное богатство и разнообразие окружающего нас мира. На смену гнущимся вещам и существам появляются все новые и новые, превосходящие прежние или более ничтожные. Всякое вмешательство правителя мира в эти процессы великий критик аннулирует, так как считает, что Бог не имеет к этому никакого отношения. Объяснение природных процессов деятельностью верховного существа видится ему ошибочным. И «если бы мы захотели исключить устройство мироздания и происхождение движений из всеобщих законов природы, — заявляет философ, — дабы приписать их непосредственному действию Бога, то мы тотчас убедились бы, что приведенные нами аналогии совершенно очевидно отвергают подобное представление»<sup>6</sup>.

Рисуя широкую панораму жизненных проявлений природы, немецкий философ особо оттеняет тот момент, что она производит свои творения по «бесконечному плану». Фактически это означает; что какие бы явления ни открывала наука в своих беспрестанных исканиях, все они имеют естественное происхождение, а не являются продуктом неведомого создателя, ютящегося вне мира. О естественном образовании природных вещей говорит также и то, что они лишены полного совершенства, конечны и бренны; включают в себя как положительные, так и отрицательные стороны. Природа, согласно автору критической философии, содержит в себе не только черты совершенства, но и определенные недостатки, не только прекрасное, но и безобразное, не только добродетель, но и многочисленные пороки. Если бы Бог непосредственно управлял процессами физической реальности, то мироздание было бы лишено несовершенств: оно представляло бы собой беспредельное гармоничное целое. Но, к сожалению, это не так. Вечного ничего нет. Всю нашу жизнь мы проводим в бренном мире. И лишь в случае смерти, констатирует немецкий мыслитель, «когда оковы, привязы-

вающие нас к брешности творений, спадут в тот миг, который предопределен для преобразования нашего бытия, тогда бессмертный дух, свободный от связи с преходящими вещами, обретет истинное блаженство в общении с бесконечным существом»<sup>7</sup>.

Удалив Бога из объективной реальности и отдав природу на откуп самой себе, И. Кант существенно разошелся с библейской историей сотворения мира. Библия, как известно, объясняет появление Вселенной и всего того, что в ней находится, созидательным творчеством живого Бога. Возникновение тьмы и света, небесных светил и звезд, нашей земли, представителей флоры и фауны, и, наконец, непосредственно человека — конкретный результат напряженной и целенаправленной работы небесного Отца. Труд был настолько тяжел, что Бог устал и целый день посвятил отдыху. После создания нашей ойкумены он продолжил свою творческую деятельность. Ежедневно и неустанно Бог лепит из бесформенной материи, которая предстает здесь в сослагательном наклонении, разнообразные живые существа и неживые предметы, а затем наблюдает за их земной жизнью. Без Его воли, как указывается в Библии, даже ни один волос не может упасть с головы человека.

Этот широко известный и описанный в Ветхом Завете процесс созидания Вселенной, который протекает под патронажем верховного владыки, имеет ярко выраженную аксиологическую направленность. Творец не просто создает многочисленные природные или социальные образования, а с постоянной заботой о людях, с которыми он находится в неразрывной связи. Все создаваемое им требуется каждому из нас в повседневной практической деятельности. Разве могут, например, люди обходиться без звезд, по которым они ориентировались в море и на суше? А без животных и растений, которые являются их пищей? Думается, ответ на эти вопросы очевиден. То же самое относится ко всем другим сотворенным объектам. Описывая их, библейские авторы обычно завершают каждый акт божественного творения аксиологической оценкой. После той или иной многотрудной операции, совершаемой Создателем, в Библии провозглашается: «И увидел Бог, что это хорошо»<sup>8</sup>. Конечно же, «хорошо» адресовано к людям, которые живут на земле, а не к сверхъестественному небожителю. У Бога просто нет надобности в подобных оценках. Моральное разделение поступков на «хорошие» и «плохие» по отношению к его делам неприменимо. Будучи совершенным, Бог не может делать ничего противоречивого.

Ценностное объяснение действительности, которое было изложено в божественном откровении, до сих пор служит настольным

руководством для христианских теологов. Длительный отрезок истории оно удовлетворяло потребностям общества, особенно в период Средневековья, когда науки были недостаточно развиты, и все объяснялось религиозными догмами. В Новое время истины теологии стали для человечества тяжелым бременем. Они превратились в тормоз для развития научных исследований. Если все создано и постоянно возобновляется под неусыпным оком верховной субстанции, то как можно да и нужно ли вообще говорить, о каком-то независимом от Бога функционировании физического мира. Разве можно проникнуть в Божьи замыслы? Смертным, конечным существам этого не дано. Церковь, чтобы исключить любые попытки умаления роли Бога и пресечь инакомыслие, прибегала к самым крайним средствам: отправляла первопроходцев научного знания на пылающий костер.

И. Кант, живший в историческую эпоху, когда острая борьба между религией и наукой еще продолжалась, игнорирует существующие установления церкви и отвергает богооткровенные истины Писания о ценностных деяниях Бога-творца. С его точки зрения, появление тех или иных продуктов природы нельзя считать результатом заботы о людях верховного существа. И вообще определение полезности вещей ничего не дает нам для проникновения в их сущность. Оно лишь мешает научному поиску. «Нельзя, — подчеркивает И. Кант, — не впадая в упрямство, отрицать, что хвalebный способ объяснять свойства природы указанием на их полезность, в данном случае вопреки ожиданиям не выдерживает критики»<sup>9</sup>.

Вторая трактовка Бога в ранних кантовских работах заключается в том, что создатель мира рассматривается как обладатель особой мыслительной способности — божественного разума. Бог — сосредоточение высшей мудрости, которая и позволила ему создать бесконечное число миров. Выше мы уже приводили библейское высказывание по этому вопросу. Хотя И. Кант согласен с тем, что верховному существу присущ бесконечный разум, тем не менее он далек от того понимания его мудрости, которое обычно предлагается богословами. Теологи в подтверждение своих взглядов ссылаются, как правило, на многочисленные факты целесообразности в живой и неживой природе, выдают их за проявления Божьего промысла. В отличие от них мыслитель вовсе не убежден, что целесообразные явления, гармония и совершенство в мире есть результат усилий Бога-творца. Приняв богословские утверждения, замечает он, «придется всю природу превратить в чудо»<sup>10</sup>. Если рассматривать божественную мудрость как внесение в при-

роду стройности и порядка, гармонии и целесообразности, то почему мир не представляет собой такую упорядоченную целостность, а ему присущи и беспорядок, и недостатки, и разнообразные нарушения — задается вопросом И. Кант. И отвечает: гармония и дисгармония мира суть следствия деятельности самой природы, а мудрость Творца в том, что именно так он устроил ее. И чем больше природа производит гармоничного, целесообразного, прекрасного, тем больше она доказывает и подтверждает величие замыслов небесного существа.

Сравнивая содержательные черты божественного разума и человеческого мышления, немецкий философ приходит к выводу, что это совершенно разные ступени познания действительности. Мышление людей вовсе не сотворено верховным властителем мира, как это представлялось древним грекам и схоластам Средневековья, да и некоторым мыслителям Нового времени. Оно связано крепчайшими узами непосредственно с природой, которая окружает человека, и является отражением и запечатлением влияния мироздания в ощущениях, восприятиях и мыслях. Очевидно, говорит И. Кант, что «человек получает все свои понятия и представления от впечатлений, которые Вселенная через его тело вызывает в его душе». К тому же, продолжает он, «отчетливость понятий и представлений человека, равно как и умение связать их и сравнивать между собой, называемое способностью мыслить, полностью зависит от свойств этой материи, с которой связал его творец»<sup>11</sup>.

Прочная связь нашего мышления с природными процессами и отсутствие каких-либо воздействий на него со стороны Бога, подтверждается, по И. Канту, тем, что мысли и образы каждого человека не такие уж ясные и отчетливые, как хотелось бы, не говоря уже о том, что они не имеют абсолютной истинности.

Сплошь и рядом духовные образования человеческого ума представляют собой неполные, относительные истины, а иногда и заблуждения. Людям, отмечает кёнигсбергский философ, очень «трудно рассеять туман смутных понятий и отделить общее познание, возникающее из сравнения идей от чувственных впечатлений», нередко их «душа охотнее приходит к поспешным выводам и удовлетворяется таким пониманием, которое вряд ли даст ей возможность увидеть со стороны косность ее природы и сопротивление материи»<sup>12</sup>.

В отличие от человеческого разума божественный разум лишен каких бы то ни было недостатков. Да о нем, собственно, нам мало что и известно. Мы знаем лишь одно — божественная мудрость бесконечна и является началом природы и человека со все-



ми их свойствами и возможностями. Какие-либо дихотомии, к примеру, истины и заблуждения, правды и лжи, совершенства и дисгармонии для Бога не характерны. Как совершеннейшему существу они никогда ему не были присущи и не могут на него распространяться. Бог несет людям только правду, благость и совершенство. У него нет ни неточностей, ни ошибок. Так что между божественным и человеческим разумом дистанция огромного размера. Перешагнуть через этот порог и связать их воедино никому из смертных так и не удалось и вряд ли удастся. Это абсолютно разные величины.

Если внимательно всмотреться в кантовские описания мыслящего Бога и отношений божественного разума с человеческим разумом, то станет совершенно очевидно, что немецкий философ использует в характеристике верховной субстанции, по сути дела, ту же самую схему, что и при изображении Бога-творца. Как мы уже отмечали выше, И. Кант превратил Отца Вселенной в нечто, находящееся по ту сторону действительности. Оно накинуто подобно рыбацкой сети на мир и пронизывает его, тогда как сам мир остается совершенно свободным и практически предоставленным самому себе. При исследовании связи между человеческим мышлением и мыслящим Богом немецкий теоретик вводит по отношению к сверхчувственной ипостаси подобные же ограничения. Божественный разум, т. е. мыслящий Бог, хотя и присутствует в познавательной деятельности людей, но как такой феномен, который не оказывает на эту деятельность даже малейшего воздействия. Человек совершенно свободен от Божьего перста в своих чувствах и мыслях. Воздействие на его ощущения и понятия оказывает лишь многоликая, естественная природа.

Столь жесткое разведение божественного и человеческого духовных миров, пожалуй, одна из важнейших особенностей кантовского философско-теологического учения. Существенное различие двух форм постижения мира выполняет в критической философии весьма примечательную функцию; оно открывает немецкому мыслителю широкие возможности для изучения строения и разнообразных связей в глубинах человеческой психики. Причем, без какой-либо оглядки на религиозные запреты. Божественный разум оказывается чем-то весьма далеким и даже недоступным для человека. «Я вполне признаю, — пишет И. Кант, — что существует святилище некоторого, более сокровенного разума, которое навсегда останется закрытым для человеческого ума, если бы он пожелал проникнуть во внутреннее познание...»<sup>13</sup>.

Поскольку мыслящий Бог — нечто потустороннее, недоступное

для человека, то откуда мы вообще что-либо знаем о нем, откуда наше мышление черпает представления о подобного рода святом и сокровенном? И. Кант указывает на двоякий путь нашего постижения божественной сущности. Самый простой и обычный путь состоит в том, что мы приходим к познанию высшего разума, исходя из здравого смысла. Обнаруживая в окружающем мире согласованность, красоту, наличие определенных целей, средств их достижения, люди приходят к выводу, что существует высшее начало — божественный разум, который все это привнес в природу. А после этого, подчеркивает немецкий философ, «кто же дерзнет усомниться в том, что деятельностью Бога может быть восстановлено слабеющее совершенство материального мира, что на разумные существа с неба может спизойти свет более чистый, чем свет природы, и что все вообще может быть возведено на более высокую ступень совершенства»<sup>14</sup>.

Однако всякое упование на здравый смысл, с точки зрения И. Канта, весьма ущербно. Оно не выводит нас за рамки обыденных воззрений. В нем отсутствует строгая система четко субординированных и точно установленных понятий, а также целостный, органически сплетенный комплекс доказательных умозаключений, характерный для науки. Здравый ум — отнюдь не тот ярко горящий факел, который способен рассеять тьму и повести нас к свету. С его помощью невозможно проникнуть в суть вещей, а, напротив, зачастую очень легко получить иллюзию или видимость. Это относится и к верховному небожителю. Так, основываясь на здравом смысле, мы без тени сомнения считаем Бога главным регулятором происходящих событий, основным детерминантом всех изменений, которые наблюдаются в мире. Но тем самым мы невольно лишаем природу и самих себя свободы и самостоятельности, превращаемся в марионеток, которыми управляет, дергая за веревочки, незримый правитель.

Философское постижение бытия Бога и его бесконечного разума, которое проводится на основе изучения явлений природы, может, по И. Канту, осуществляться различными способами. Каждый из них обладает специфическими чертами. Пожалуй, самый распространенный способ состоит в обращении к чуду. Из встречающихся нарушений в природных процессах, с которыми сталкиваются люди в практической деятельности, заключают о существовании неведомой силы, вмешивающейся в естественный ход событий. Действие такой силы рассматривается как нечто необычное и чудесное. Причиной ее появления в мире не могут быть ни человек, ни сама природа, а только что-то потустороннее и сверх-

чувственное. Поскольку запредельное бытие присуще только Господу, постольку как раз в нем и видят существо, способное сотворить чудо.

Апелляция к чуду для доказательства существования Бога или другой сакральной первопричины — постоянно используемый прием в большинстве мировых конфессий. Его активно применяли уже в глубокой древности. Можно с уверенностью сказать, что это бесценное изобретение священников, служившее им верой и правдой многие тысячелетия. Даже в наши дни, когда, казалось бы, почва для мифологических чудес очень ограничена, нередко появляются сообщения о том или другом чуде. Довольно-таки часто можно услышать по радио или прочесть в газетах, а также узнать из других средств массовой информации, что в том или ином храме вдруг появились слезы на иконе Божьей Матери, в каком-то месте обнаружен святой источник, исцеляющий людей, и тому подобные сведения. Земные мотивы распространения такой информации понятны. Церковь, будучи социальным институтом, старается привлечь как можно большее число паломников в святые места с целью поправить свое финансовое положение. Но не менее существенно для нее и сакральное значение — лишний раз воочию подтвердить бытие создателя мира.

Если идейный наставник раннего И. Канта, Г. Лейбниц признавал чудо и сопутствующее ему сверхъестественное обоснование, то ученик не последовал за учителем. Чудеса не вызывают у кёнигсбергского мыслителя каких-либо симпатий. Он скептически относится к попыткам доказать бытие Бога с помощью чудес; нигде и никогда не высказывается о них одобительно.

Еще один способ философского доказательства бытия Бога И. Кант прочно связывает с использованием случайного порядка, встречающегося в природных явлениях. Возможность образования одного и того же природного объекта в результате действия самых разных причин является здесь главным мерилom. И. Кант приводит в качестве примера объектов, при создании которых «проявляется большее искусство, могущество и благость»<sup>15</sup>. возникновение гор, песчаных отмелей, формирование озер и рек и других физических объектов на Земле. Чтобы создать, например, полноводную реку, пишет он, да еще проложить ее русло, действительно, требуется большое могущество и искусство. Ну а о том, что реки имеют разную пользу для людей, много говорить тоже не приходится. Исходя из этого богословы трактуют возникновение рек как исполнение специально поставленной божественной цели. Достижение ее направлено на удовлетворение человеческих потребностей.

Когда цель достигнута и стала явью, то можно резюмировать, что наш мудрый Отец и покровитель не только существует, но и заботится о нас. А поскольку Бог в зависимости от настроения может поставить себе такую цель, а может и не поставить, постольку образование рек оказывается случайным, а не необходимым процессом. Трактовать этот процесс как необходимое явление мы можем только в том случае, если считаем его результатом закономерного взаимодействия земных предметов.

Приписывая формированию рек в качестве причины случайное божественное волеизъявление, замечает И. Кант, мы невольно способствуем возникновению негативной ситуации в ходе научного поиска. Непременная реакция на подобное объяснение — обращение к «ленивому разуму». Зачем ученым изучать реки и искать закономерности, вызвавшие их к жизни? Разве могут люди своим слабым умом постичь намерения Божьей воли? Отрицательный ответ на эти вопросы для каждого ясен. Человеческий разум несравним с божественным разумом. Между ними бездонная пропасть. Поэтому разум людей должен отказаться от поиска естественных оснований образования рек и сложить свои крылья. Так в действительности и происходит. Наш «смирненный ум, — пишет И. Кант, — охотно отказывается от дальнейшего исследования, ибо это рассматривается здесь как излишнее любопытство, а это предубеждение тем более опасно, что ленивым оно дает преимущество перед неутомимым исследователем под предлогом благоговения и справедливого подчинения великому творцу, в сознании которого должна соединиться всякая мудрость»<sup>16</sup>.

Приведенный пример с реками еще раз воочию подтвердил пагубность ценностного, религиозного объяснения природных реалий для науки и практики людей, о чем говорил немецкий философ в более ранних работах. Понять истинные причины существования природных образований оказалось невозможным. Вновь Бог как носитель благодати был явно не на высоте. Теологи так и не смогли обнаружить существенные признаки рассматриваемых материальных предметов. Обращение к Богу завело в тупик, в тупик «ленивого разума». Практически это означало явное крушение претензий богословов на обладание самыми глубокими и полными знаниями относительно картины мироздания. Оно вскрыло неоспоримый факт: природа должна объясняться из себя самой, а не как действие какого-то сверхразумного владыки. Бог как благодетель потерпел в постижении действительности полное фиаско.

Третья кантовская трактовка Бога, собственно, и относится к Богу как обладателю ценностных качеств, к Богу-благодетелю.

Несложно убедиться, что с самых первых работ до сочинения «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», т. е. в течение почти двадцати лет, этот ценностный аспект кантовской характеристики высшего существа несет в себе исключительно отрицательный заряд. Ценностное содержание Богатворца — непременимый объект критики и противостояния И. Канта с предшествующим философам, представителям теологического факультета, да и в целом религиозному мирозерцанию. Причем отрицание благих поступков Бога по преимуществу носило форму голого отрицания, без предложения взамен каких-либо конструктивных решений. Правда, иногда И. Кант говорил, что «мудрость, благодать и могущество, которые открылись нам, бесконечны и в такой же мере плодотворны и деятельны; поэтому и сфера их проявления должна быть столь же бесконечной и беспредельной»<sup>17</sup>. Однако при конкретизации приведенного высказывания благодать рассматривалась И. Кантом лишь в негативном значении. В ранних произведениях немецкий философ обычно ограничивается простым упоминанием бытийности благодати Бога.

Этот двадцатилетний период негативного отношения И. Канта к ценностным рассуждениям теологов воочию продемонстрировал, какая из отраслей общественного сознания оказала решающее влияние на формирование его взглядов и к каким проблемам было приковано его внимание в первый период творческой деятельности. То, что это была не религия, а наука, больших сомнений нет; из проблематики ранних работ хорошо видно, что конкретно вызывало интерес у немецкого мыслителя. Поэтому заявления некоторых зарубежных исследователей кантовского творчества, что философ занимался большей частью богословскими вопросами, на наш взгляд, являются весьма субъективными и пристрастными. Утверждать, без всяких оговорок и уточнений, подобно, например, Д. Коллинзу, что «с точки зрения Юма, Канта, Гегеля, их религиозные концепции являются центром всего их философского предпрятия»<sup>18</sup>, явная натяжка, стремление выдать желаемое за действительное. В отношении раннего И. Канта делать подобные высказывания явно неосмотрительно. Они искажают истинную картину его мировосприятия.

Как видим, трактовка основополагающего понятия христианской религии в ранних работах И. Канта находится в тисках «юношеского максимализма» с его отрицанием традиционных идей и ценностей и скептическим отношением ко всем предшествующим философско-теологическим концепциям. В этих произведениях немецкий философ основательно расчищает почву для последую-

щих исканий в этой области. Он не отвергает полностью религиозные представления, но относится к ним как к исторически сложившемуся препятствию, которое необходимо отодвинуть на обочину столбовой дороги научного познания, чтобы построить достоверную, опирающуюся на научные данные, картину мира.

<sup>1</sup> Иов. 28: 24—27.

<sup>2</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 1. С. 122—123.

<sup>3</sup> Там же. С. 69.

<sup>4</sup> Там же. С. 125.

<sup>5</sup> Там же. С. 205.

<sup>6</sup> Там же. С. 231.

<sup>7</sup> Там же. Соч. Т. 1. С. 217.

<sup>8</sup> Быт. 1: 10, 21, 25.

<sup>9</sup> Кант И. Соч. Т. 1. С. 233.

<sup>10</sup> Там же. С. 228.

<sup>11</sup> Там же. С. 248.

<sup>12</sup> Там же. С. 250.

<sup>13</sup> Там же. С. 297.

<sup>14</sup> Там же. С. 301.

<sup>15</sup> Там же. С. 452.

<sup>16</sup> Там же. С. 456—457.

<sup>17</sup> Там же. С. 147.

<sup>18</sup> Collins J. The Emergence of Philosophy of Religion. London, 1967. P. IX.

И. А. Серова  
г. Пермь

## МЕРА ЖЕЛАНИЙ

М. Зощенко в повести «Возвращенная молодость» по-житейски точно описывает атрофию желаний: «Ну, еще лет до тридцати пяти, сколько мог заметить автор, люди живут сносно, трудятся на своем поприще, веселятся, тратят безрассудно то, что отпущено природой, а после этого по большей части начинается у них бурное увядание и приближение к старости. У них пропадает вкус ко многим хорошим вещам. Морда у них тускнеет. Ихние глаза с грустью взирают на многие приличные и недавно любимые вещи. Их захватывают разные удивительные и даже непонятные болезни, от которых врачи впадают в мудрое созерцательное состояние и приходят в беспокойство за беспомощность своей профессии» [1, 10]. Все сказано, все сделано — таковы классические определение смерти. Уйти от этой черты — значит сохранить способность желать. Со времен Эпикура известен рецепт сохранения молодости — это мера желаний, так называемые разумные потребности.

Для И. Канта вопрос о мере желаний — метафизический, поскольку для ответа на него он, по сути дела, пишет и «Критику чистого разума», и «Критику практического разума». «Моральная, практическая философия является также универсальной медицинской, которая, правда, не излечивает всех от всего, но необходимо должна присутствовать в каждом лечении... Это универсальное средство касается, однако, только диететики, т. е. действует негативно, в качестве способа предотвратить заболевание... С ним связана главная диететическая задача, выраженная в следующей теме: «О способности человеческого духа силой только твердой воли побеждать болезненные ощущения»» [2, 298—299]. В принципиальном плане трансцендентальный идеализм Канта содержит две максимы: первая — знай свое место — суть «Критики чистого разума», вторая — будь Человеком — суть «Критики практического разума». Первая ориентирует желать в рамках освоенного, опыта и не выдавать желаемое за действительное; вторая открывает перспективы посредством веры желать запредельного, трансцендентного.

Знать свое место важно не только в плане ограничения амбиций в вопросе познания сущности мироздания, но и в вопросе о том, что человек может сделать из себя сам, включая и вопрос, какие свойства собственной натуры находятся во власти человека. Практический разум способен совладать с такими реалиями натуры человека, как характер, темперамент, физиогномика, но бессилен перед страстями, ибо они есть «болезнь, которая гнушается всеми целебными средствами» [3, 513].

Кант уповает на то, что рассудок коренится в натуре человека и философия призвана соединить натуру и культуру, привести в движение душевные силы индивида, которые «должны при этом посредством воображения приходить в движение гармонически, иначе они будут не оживлять друг друга, а только мешать одна другой; а эта (гармония) дается только природой субъекта» [3, 468].

Кант призывает нас раскопать в самих себе нечто такое, что заставляет нас быть Человеком. Это нравственная сила, которая называется «добрая воля». Именно она позволяет решать сложные задачи: «Научиться делать добро по обязанности, затем — по привычке, чтобы потом творить его из склонности» [4, 308]. Кант помогает пройти этот путь. Если человек способен сказать «Я должен быть доброжелательным», то следующий шаг заключается в том, чтобы добиться искренности в доброжелательности. Это задача не из легких. Кант подсказывает, как обрести самого себя в дружбе. Для этого нужно понять, что дружба существует не на

небесах. Найти убежище в мире, где можно другому открыть свои мысли, общаться с другим, можно только в том случае, если научиться прощать друг друга, ни в чем другого не упрекать, не главенствовать.

Рационализм Канта для обретения меры в желаниях учит мыслить самому, мыслить себя в общении с людьми на месте другого, всегда мыслить в согласии с самим собой. Такого рода мудрость выковывает характер, очеловечивает натуру, знаменует собой правдивость во внутреннем диалоге с самим собой, а также в отношениях с другими людьми. «Характер — это минимум того, что можно требовать от разумного человека, а вместе с тем и максимум его внутренней ценности (человеческого достоинства)» [3, 545].

Категорический императив Канта — основа благоправного образа жизни, который, по сути, есть тонкий вкус, который обнаруживает меру в желаниях, делает потребление полезным и рассчитанным на долгие годы [3, 495]. Категорический императив Канта позволяет осуществлять поиски такой меры удовольствия от жизни, которая способна его увеличивать. Таким образом, нельзя не подчеркнуть, что Кант связывает меру удовольствия с мерой желаний, а меру желаний с тонким вкусом. Тонкий вкус и категорический императив — это нитка и иголка в шитье желаний и смыслов жизни.

Примером тому может служить искусство любви, суть которого заключается в том, что «мы любим тех, кому когда-то сделали добро» [5, 501]. Категорический императив любви сформулировал В. А. Петровский: «Мужчина любит женщину за то хорошее, что он ей сделал, и ненавидит за ту боль, которую ей причинил» [5, 502]. Парадоксальную сущность любви акцентировал в своей книге «Искусство любви» Э. Фромм, подчеркивая что любить — это значит давать, а не брать. Парадокс в том, что отдавая себя любимому и не прося ничего взамен, человек не чувствует себя обманутым, поскольку «давание — это высшее проявление силы. В каждом акте давания я осуществляю свою силу, свое богатство, свою власть. Такое переживание высокой жизнеспособности и силы наполняет меня радостью» [6, 27]. Давание — не лишение, а проявление жизнеспособности, это основа длительности и устойчивости желаний. Это и есть тонкий вкус к жизни, определяющий меру желаний. Если человек боится отдавать себя, то он боится и любить.

Ригоризм сегодня не в чести, и, казалось бы, человек погрузился в безмерное море желаний. На деньги можно купить все. Когда все есть и все доступно, исчезают желания. Но желания — это и есть Я.



Знание, что деньги решают все, продуцирует одно желание — желание денег. Купеческое «ты дорогого стоишь» превращает женщину в главного потребителя денег, а мужчину в источник денег. Сексуальность протитутуируется: люди из-за денег обслуживают желания других, забывая или попросту не зная своих желаний, уничтожая свои способности, настроения, мечты. Однако в мире денег «спереди мажут, а сзади кукиш кажут», обмен передко обман: «спачала ты меня подвези, потом я на тебе поеду».

На вопрос интервьюера: «Живем ли мы в период закручивания гаек?» В. Пелевин ответил: «Да, только почему-то забыли, что недавно были проданы болты». Категорический императив Канта покинул пределы России. Вопрос Ницше, «чьей волей к власти представляет собой мораль», нужны ли ей болты (отвес, позволяющий видеть отклонение), на наш взгляд, вопрос о желании жить в мире, регулируемом платежным балансом или в мире, построенном на наборе традиционных общечеловеческих ценностей. Мир денег при известной абсолютизации легко навязывает обществу девиантные нормы функционирования и выживания: ориентация на примитивные ценности, идентификация через противопоставление «свой — чужой», самоутверждение любым способом кроме саморазвития, безответственность. В результате мы начинаем в реальности видеть мир, описанный в антиутопиях Е. Замятина, О. Хаксли и Д. Оруэлла (с правилами «Незнание — сила», «Война — мир», «Свобода — это рабство», «Кто управляет настоящим, тот управляет прошлым» и т. п.)» [7, 10].

Героиня романа П. Коэльо «На берегу Рио-Пьедра села я и заплакала» несчастна от того, что «только в сказках принцесса целует жабу, и та превращается в прекрасного принца. В жизни все наоборот: принцесса целует принца, и он становится омерзительной жабой» [8, 56], во многом это происходит из-за денег. Что же произошло с героиней романа в конце повествования, благодаря чему «на берегу Рио-Пьедра села я и улыбнулась»? Ответ прост. Она нашла в себе силы полюбить другого человека не как партнера по повседневности, а как друга с Даром Божьим в Пути за Мечтой. А мечта — это нечто сильно желаемое.

Начиная с эпохи Просвещения понятие «Дух» обретает светское звучание вектора желаний. У Декарта дух — это единственное незыблемое основание существования человека: *cogito ergo sum* (пока мыслю — существую). Дух — идеальное овладение миром. Для Канта дух — идеи, обеспечивающие нескучное бытие, оживляющий принцип бытия.

«Изнанка духа» в современной философии предъявлена в рам-

ках философской антропологии, различных разновидностях психоанализа и в рамках социобиологии. И социобиология К. Лоренца, и философская антропология А. Гелена и М. Шелера содержат в себе общую идею: человек — особый род сущего, слабость инстинктов которого вызывает необходимость адаптации к миру посредством духа. Формы поведения человека мучительно произвольны. Люди действуют по свободной программе. Благодаря наличию духа многие инстинкты человека парадоксально неорганичны: дух сладострастия заставляет человека предаваться любви практически в любое время, не преследуя при этом цели сохранения рода, чаще, наоборот, стремясь получить удовольствие «без расплаты» в виде потомства. Кроме того, люди способны испытывать удовольствие от страдания других. К. Лоренц отмечает, что инстинкт агрессии стократно возрастает у человека благодаря духу: «Таков Двудликий Янус — человек. Единственное существо, способное с воодушевлением посвящать себя высшим целям, нуждается для этого в психофизиологической организации, звериные особенности которой несут в себе опасность, что оно будет убивать своих собратьев в убеждении, будто так надо для достижения тех самых высших целей» [9, 57].

Наблюдая за парадоксальными формами адаптации человека к миру, М. Шелер приходит к выводу — способ адаптации человека к миру противоположен жизни. Это решающее свойство человека, обуславливающее дезадаптивную адаптацию, называется «дух», при этом разум — составная часть духа, но дух, кроме того, это и созерцание — «узрение сущности», а также сложные эмоциональные и волевые акты: доброта, любовь, раскаяние и благоговение. Носителем духа является личность. Дух — сила, оплодотворяющая и придающая смысл жизни человека, вектор желаний. Дух — исходящая из подлинной экзистенции воля.

Погромные и погибельные страсти всегда сопровождали человека в его отношениях с миром и с самим собой, и дух человека в какой-то мере можно определить как интеллектуальный компонент страсти, творящее влечение, истинный смысл страсти. Страсть — эмоция желания. Векторы наших желаний формирует свободный дух. Свобода духа — фактор, определяющий здоровые и болезненные формы его существования. Дух импульсивен и трансцендентен. Здоровый дух самопознания, разведки своих возможностей в известных обстоятельствах перерождается в дух саморазрушения. Дух трансцендентен, избыточен в своих стремлениях: амбициозное переживание «я могу» постоянно переходит в переживание «я хочу». Интеллектуальный компонент человечес-

ких страстей в силу изощренности мыслительных способностей в качестве испытания может предложить самые невероятные идеи. Некто Кириллов в «Бесах» у Ф. М. Достоевского, воплощая в жизнь лозунг «Будь собой!», формулирует гипержелание: «Я хочу заявить свое своеволие... Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия — это убить себя самому... Но безо всякой причины, а только для своеволия». Несмотря на кажущуюся кощунственность отождествления механизмов поведения алкоголика и первооткрывателя, на самом деле и в том и в другом случае речь идет об испытании себя, различие лишь содержание интеллектуального компонента страсти, определяемого культурой, традициями воспитания. Такая свобода духа рождает не только здоровые, но и болезненные формы его существования, ибо, по верному замечанию Юнга, «лишь то, чем действительно кто-то является, имеет целительную силу» [10, 230]. Здоровый дух ищет меру в желаниях, больной либо не способен желать, либо желает неадекватно обстоятельствам. Интересную притчу, проясняющую ситуацию на этой счет, рассказал З. Фрейд [11, 41]. Добрая Фея обещает бедной супружеской чете, что она исполнит первые их три желания. Счастливые, они собираются старательно выбрать эти три желания. Но жена соблазняется запахом жареных сосисок, доносящимся из соседней хижины, и желает получить хотя бы парочку. Сосиски неожиданно появляются тут как тут. Муж сердится и в раздражении желает, чтобы сосиски повисли у жены на носу, что и происходит. Поскольку удалить сосиски с места их нового пребывания нет никакой возможности, то третье желание супругов одно — чтобы сосиски исчезли с лица жены.

Усеченный дух кристаллизуется в нормах поведения. Маркерами духа безалаберности, праздности являются способы действия по принципу «сегодня гуляшки, да завтра гуляшки — останешься без рубашки», «в людях форсит, а дома без соли сидит», «еще рыба не поймана, а уж принялись уху варить»; духа фрондерства — «задору много — да силы нет», «пока саблю точили — язык голову спнес», «без осяпки конь — корова», «рожей сокол, а умом тетерев»; духа иждивенчества — «плохо, когда сила живет без ума, да нехорошо, когда и ум без силы»; духа злобы, немотивированной агрессии — «бей своих, чтоб чужие боялись», «бей его по темени, он без роду и племени»; духа лицемерия — «назначили лису воеводой в лесу: пера много, а птицы нет»; духа зависти, скупости — «у тебя плачут, просят — а ты реви, не давай», «глаза завидующие, а руки загребующие»; духа наживы — «брюхо заболело — чужого захотело». В качестве вывода приведем афоризм Марка Аврелия: «Каждый сто-

ит столько, сколько стоит то, о чем он хлопочет». А кризисы существования, по мысли Х. Ортеги-и-Гассета, возникают тогда, когда «мужчины не знают, каким идеалам они служат; женщины — каких мужчин они предпочитают» [12, 151].

1. Зощенко М. Возвращенная молодость // Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. Л., 1987.

2. Кант И. О способности духа силою только воли побеждать болезненные ощущения // Тракаты и письма. М., 1980.

3. Кант И. Антропология с практической точки зрения // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6.

4. Кант И. Из «Лекций по этике» // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. М., 1988.

5. Петровский В. А. Личность в психологии. Ростов н/Д., 1996.

6. Фромм Э. Искусство любви. М., 1990.

7. Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии. Екатеринбург, 2002.

8. Коэльо П. На берегу Рио-Пьедра села я и заплакала. Киев, 2003.

9. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вopr. философии. 1992. № 3.

10. Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1996.

11. Фрейд З. Сновидения. Сексуальная жизнь человека: Избр. лекции. Алма-Ата, 1990.

12. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вopr. философии. 1984. № 3.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
<i>Лойфман И. Я.</i> Познательные отношения и абсолютные ценности научного разума (читая И. Канта) .....	7
<i>Гончаров С. З.</i> Эвристический потенциал учения Канта о мышлении .....	10
<i>Любутин К. Н.</i> Кантовское учение о трансцендентальном субъекте и объекте .....	33
<i>Железняк В. Н.</i> Чистый разум как ценность .....	60
<i>Цветкова И. В.</i> Функции категорий в метафизике И. Канта и М. Хайдеггера .....	69
<i>Лобовиков В. О.</i> Метафизика как наука в свете философии И. Канта .....	79
<i>Мирошников Ю. И.</i> История аксиологии: от Платона до Канта .....	96
<i>Кузубова Т. С.</i> Наука в свете ценностной идеи: от Канта к Ницше .....	106
<i>Прытков В. П.</i> Трансцендентная антитетика И. Канта и современная наука .....	117
<i>Ольховиков К. М.</i> Аксиология И. Канта – ключ к моральной и политической философии современности .....	138
<i>Шмелев В. Д.</i> Аксиологическая трактовка Бога в ранних трудах И. Канта .....	138
<i>Серова И. А.</i> Мера желаний .....	150

*Научное издание*

ПЕРВЫЕ ЛОЙФМАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ  
(Аксиология научного познания)  
Вып. 1

Подписано в печать 1.11.2006. Формат 60 × 90/16.  
Уч.-изд. л. 15,1. Бумага офсетная. Гарнитура Peterburg.  
Печать офсетная. Тираж 300 экз.

Издательство Уральского университета.  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство Уральского университета».  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.